

UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKULTET

Milijana M. Ćerić

ETIČKE DIMENZIJE DISTINKCIJE IZMEĐU
PASIVNE I AKTIVNE EUTANAZIJE

doktorska disertacija

Beograd, 2018

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Milijana M. Ćeri

ETHICAL DIMENSIONS OF THE
DISTINCTION BETWEEN PASSIVE AND
ACTIVE EUTHANASIA

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2018

Mentor:

dr Jovan Babi , redovni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

lanovi komisije:

dr Nenad Ceki , vanredni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Aleksandar Dobrijevi , docent, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Datum odbrane _____

Etičke dimenzije distinkcije između pasivne i aktivne eutanazije

Sažetak:

Više od pet decenija prošlo je od događaja (otkrivenje mehaničkog ventilator i aparata za veštačku ishranu i hidrataciju) koji su obeležili početak rasprave o moralnoj ispravnosti eutanazije. Međutim, konsenzus o ovom pitanju još uvek nije postignut. Ključno pitanje koje se nalazi u fokusu rasprave i na koje se i danas pokušava pružiti odgovor jeste da li između pasivne i aktivne eutanazije postoji moralno relevantna distinkcija. Pasivna eutanazija podrazumeva uskraćivanje i prekidanje tretmana održavanja u životu umirujućeg pacijenta, a aktivna, intervenciju lekara kojom se okončava život pacijenta ubrizgavanjem smrtonosne injekcije. Glavni cilj disertacije je da se utvrdi da li između ova dva oblika eutanazije postoji moralno relevantna distinkcija, i ukoliko postoji, u čemu se ta razlika sastoji.

Pitanju moralne distinkcije između pasivne i aktivne eutanazije pristupa se iz ugla tri stanovišta: moralnog apsolutizma, utilitarizma i libertarijanizma. Ključna razlika između ovih stanovišta ogleda se u njihovom odnosu prema pitanju moralne ispravnosti načina postupaka. Prema moralnom apsolutizmu, moralna ispravnost postupaka zavisi u potpunosti i isključivo od njihove prirode, dok prema utilitarizmu, ona zavisi isključivo od njihovih posledica. S druge strane, u okviru libertarijanizma, moralna ispravnost postupaka zavisi od toga da li oni promoviraju pravo na samoodređenje pojedinca, poštovanje njegove lične autonomije i da li su deo njegovih dobrovoljnih izbora koji ne nanose štetu drugima. Razmatranje moralne distinkcije između pasivne i aktivne eutanazije unutar pomenutih stanovišta u disertaciji, vrši se primenom deskriptivne i evaluativne metode, pomoću kojih se pruža temeljan opis i objašnjenje argumenata *za* i *protiv* ovih oblika eutanazije.

Zastupanje moralnog apsolutizma i hedonističkog utilitarizma predstavlja dve krajnosti u moralnoj raspravi o ovom pitanju. Moralni apsolutizam uspostavlja apsolutnu zabranu aktivne eutanazije, pa čak i dobrovoljne. S druge strane, hedonistički utilitarizam negira bilo kakvu moralnu razliku između ova dva oblika eutanazije, a opravdava i sve

oblike aktivne eutanazije, čak i protivvoljnu. Iako osuđuju aktivnu protivvoljnu eutanaziju (usled čega su prihvatljivija stanovišta od hedonističkog utilitarizma), utilitarizam preferencija i utilitarizam postupaka opravdavaju aktivnu nedobrovoljnu eutanaziju, i stoga se i oni (kao i moralni apsolutizam i hedonistički utilitarizam) smatraju neprihvatljivim. Alternativu moralnom apsolutizmu i utilitarizmu predstavlja libertarijanizam. Prema ovom stanovištu, jedina moralno relevantna distinkcija između pasivne i aktivne eutanazije počinje u dobrovoljnosti saglasnosti terminalno obolele osobe. Ako je terminalno obolela, ili na bilo koji drugi način onesposobljena, osoba za to dala *valjanu* dobrovoljnu saglasnost, aktivna eutanazija je opravdana i dopustiva, jednako kao i pasivna. Budući da pasivna eutanazija ovakve osobe predstavlja njeno ne samo moralno, već i zakonsko pravo, isti slučaj treba da bude i sa aktivnom eutanazijom.

Ključne reči: pasivna eutanazija, aktivna eutanazija, ubijanje, puštanje da se umre, moralni apsolutizam, utilitarizam, libertarijanizam.

Naučna oblast: Filozofija

Uža naučna oblast: Primenjena etika

UDK broj: 1

UDK broj: 17.2

Ethical Dimensions of the Distinction between Passive and Active Euthanasia

Abstract:

More than five decades have passed since the events that marked the beginning of a debate on the moral permissibility of euthanasia took place (discovery of mechanical ventilator and artificial nutrition and hydration devices). However, the consensus on this issue has not been reached yet. The issue that lies in the focus of the debate is whether there is a morally relevant distinction between passive and active euthanasia. Passive euthanasia involves the withholding and withdrawing of a life-sustaining treatment, while active euthanasia entails the intervention of a physician terminating the patient's life by injecting a lethal injection. The main goal of the dissertation is to determine whether there is a morally relevant distinction between these two forms of euthanasia, and, if so, what exactly it consists in.

The issue of moral distinction between passive and active euthanasia in the dissertation is approached from three viewpoints: moral absolutism, utilitarianism and libertarianism. The key difference between these positions is reflected in their attitude towards the question of moral permissibility of our actions. According to moral absolutism, moral permissibility of acts depends entirely and exclusively on their nature, whereas according to utilitarianism, it depends exclusively on their consequences. On the other hand, within the framework of libertarianism, moral permissibility of acts depends on whether they promote the right to self-determination of an individual, respect for his personal autonomy, and whether they are a part of his voluntary choices that do not harm others. Consideration of the moral distinction between passive and active euthanasia is carried out in this dissertation by a thorough description and analysis of these positions and an evaluation of arguments *for* and *against* passive and active euthanasia grounded in them.

Moral absolutism and hedonistic utilitarianism represents two extremes in the moral debate on this issue. Moral absolutism establishes the absolute prohibition of active

euthanasia, even of active voluntary euthanasia. On the other hand, hedonistic utilitarianism denies any moral distinction between passive and active euthanasia, and justifies all forms of active euthanasia, even the involuntary. Even though they condemn the active involuntary euthanasia (which is why they are more acceptable views than the hedonistic utilitarianism), preference utilitarianism and rule utilitarianism justify active involuntary euthanasia, and therefore they (as well as moral absolutism and hedonistic utilitarianism) are deemed unacceptable. An alternative to moral absolutism and utilitarianism is libertarianism. According to this view, the only morally relevant distinction between passive and active euthanasia lies in the voluntariness of the terminally ill person's consent. If the terminally ill person has given *a valid* voluntary consent, active euthanasia is justified and permissible, as well as passive. Since such a person has moral, as well as a legal right to passive euthanasia, the same should be the case with active euthanasia.

Keywords: passive euthanasia, active euthanasia, killing, letting die, moral absolutism, utilitarianism, libertarianism.

Scientific field: Philosophy

Scientific subfield: Applied Ethics

UDC number: 1

UDC number: 17.2

3.2.3. Singerova kritika Hensonovog argumenta	...98
3.2.4. Imunost Hensonovog argumenta na Singerov prigovor	..100
3.3. Utilitarizam preferencija	..102
3.3.1. Teorija prava utilitarizma preferencija i opravdanost aktivne eutanazije	..104
3.3.2. Pravo na flivot	..104
3.3.2.1. Opravdanje aktivne dobrovoljne eutanazije	..107
3.3.2.2. Opravdanje aktivne nedobrovoljne eutanazije	..108
3.4. Utilitarizam pravila	109
3.4.1. Dugoro ne dru-tvene posledice primene pravila ubijanja	..110
3.4.2. Potencijalna korisnost pravila ubijanja	..112
3.4.3. Potencijalna -teta pravila ubijanja	..113
3.4.3.1. Problem pogre-ne dijagnoze	113
3.4.3.2. Problem klizave nizbrdice	114
3.4.4. Dugoro ne dru-tvene posledice primene pravila pu-tanja da se umre	..115

Poglavlje 4. Libertarijansko opravdanje aktivne dobrovoljne eutanazije.....118

4.1. Pravo na flivot je pravo svojine	118
4.1.1. Samovlasni-tvo i pravo na smrt	..118
4.2. Ubijanje uz saglasnost ne kr-i pravo na flivot	..121
4.2.1. Pojam <i>otudivosti</i> prava na flivot	..122
4.2.2. Pojmovni argument o otu ivosti prava na flivot	..124
4.2.3. Antipaternalisti ki argument o otu ivosti prava na flivot	..126
4.2.3.1. Pravo na samoodre enje i li nu autonomiju	127
4.3. Fajnbergov omeki antipaternalizam	...129
4.3.1. Pravo na flivot je <i>diskreciono pravo</i>	...130
4.3.2. Opravdanost aktivne dobrovoljne eutanazije	..133
4.4. Uslovi za <i>valjanu</i> saglasnost	133
4.4.1. Kompetentnost, informisanost i dobrovoljnost	..135
4.4.2. Fajnbergov varijabilni standard dobrovoljnosti	137
4.4.2.1. Dovoljna dobrovoljnost sada-nje saglasnosti	..139

4.4.2.2. Zakonsko pravo na aktivnu dobrovoljnu eutanaziju	141
4.5. Antipaternalizam, meki antipaternalizam i distinkcija ubijanje/pu-tanje da se umreí	142
4.6. Mekkonel: Saglasnost je nufna, ali ne i dovoljna za otu enjeí	144
4.6.1. Saglasnost je nufna, ali ne i dovoljna za zakonsko pravo na aktivnu dobrovoljnu eutanaziju	146

Zaključak	149
------------------	------------

Literatura	155
-------------------	------------

Biografija	167
-------------------	------------

UVOD

Filozofsko interesovanje za problem eutanazije potiče još od antičkih vremena. U filozofskoj literaturi iz ovog perioda, nalazimo da je još Platon iznosio sud o ovom pitanju. On je zastupao eugenički pristup i podržavao okončanje života defektne novorođene djeteta i puštanje osoba koje boluju od neizlječivih bolesti da umru, kako bi se osiguralo da se državu nastanjivati samo najbolji pojedinci koji će doprinosti prosperitetu države (Platon 2002:407d-408b). Međutim, sama rasprava o moralnoj ispravnosti eutanazije, i konkretnije, o moralnoj distinkciji pasivna/aktivna eutanazija, započela je u savremenom dobu, i anticipirali su je događaji koji su se desili tokom 60-ih i 70-ih godina prošlog veka. U pitanju su ubrzani napredak medicinske tehnologije i otkriće novih medicinskih aparata i mehanizama ventilatora i aparata za veštačku ishranu i hidrataciju. Upotreba ovih aparata omogućila je veštačko održavanje i produženje ljudskog života,¹ i na taj način je podstakla moralnu raspravu o distinkciji pasivna/aktivna eutanazija i doprinela problematizaciji ovog pitanja. Rasprava je ubrzo poprimila ogromne razmere, i u nju su se uključili psiholozi, sociolozi, teolozi i drugi. Međutim, opšti konsenzus o ovom pitanju još uvek ne postoji. Na samom početku upotrebe pomenutih aparata, moralno ispravnim i dopustivim lekari su smatrali isključivo uskraćivanje tretmana održavanja u životu. Ukoliko je tretman održavanja već bio u toku, oni su njegovo prekidanje držali za neprihvatljivo, jer su osećali da na taj način aktivno učestvuju u uzrokovanju pacijentove smrti. Prekidanje tretmana održavanja u životu smatrano je lošim i nedopustivim, jednako kao i ubrizgavanje smrtnosne injekcije. Međutim, vremenom je postalo da se uviđalo da oživljavanje i produženje ljudskog biološkog života, po svaku cenu, vodi u beskonačnu upotrebu tehnologije koja je neodrživa i kako fizički i ekonomski, tako i emotivno u odnosu na članove porodice pacijenata koji su, na primer, u ireverzibilnoj komi ili trajno vegetativnom stanju, a čije fiziološke funkcije mogu da se veštački održavaju više godina, pa i decenija. Budući da,

¹ Zbog toga se na upotrebu ovih, i njima sličnih aparata, referira medicinskim izrazom "tretman održavanja u životu".

ovakva praksa vodi u upotrebu tehnologije kojoj nema kraja i koja ne pravi nikakvu razliku između održavanja života i produžavanja umiranja, puštanje ovakvih pacijenata da umru, prekidanjem tretmana održavanja njihovog života, po čemu se smatra ispravnim i dopustivim.² Danas, smrt pacijenta u pasivnoj eutanaziji, iako ubrzana lekarevim uskraćivanjem ili prekidanjem tretmana održavanja u životu, uzima se kao prirodan ishod bolesti. U ovom slučaju, sama bolest, a ne lekar, smatra se uzrokom pacijentove smrti. S druge strane, preovlađujuće mišljenje u medicinskoj praksi bilo je, i ostalo je, da je aktivna eutanazija, odnosno, ubrizgavanje pacijentu smrtonosne injekcije, apsolutno nedopustiva. Budući da je ovde uloga lekara u okončavanju pacijentovog života čisto pasivna, on se smatra direktnim i neposrednim uzrokom njegove smrti.

Predmet istraživanja

Predmet istraživanja disertacije je problem moralne distinkcije između pasivne i aktivne eutanazije. Pasivna eutanazija podrazumeva uskraćivanje i prekidanje tretmana održavanja u životu umirućeg pacijenta, a aktivna eutanazija aktivnu intervenciju lekara kojom se okončava život pacijenta ubrizgavanjem smrtonosne injekcije. Neki autori pod pasivnom eutanazijom smatraju samo onaj slučaj kada se neželjeni događaji dovode do pacijentove smrti, odnosno isključivo uskraćivanje tretmana održavanja u životu, dok prekidanje tretmana vide kao aktivnu eutanaziju (Tooley 2003:327). Međutim, u disertaciji se i uskraćivanje i prekidanje tretmana održavanja u životu posmatraju kao pasivna eutanazija, a aktivnom eutanazijom smatra se isključivo ubrizgavanje pacijentu smrtonosne injekcije. Dva bitna razloga leže u osnovi našeg opredeljenja. Kao prvo, iako prekidanje tretmana održavanja u životu uključuje telesni pokret, lekari smatraju da uzrok smrti u ovom slučaju, nije njihova intervencija, već sama bolest od koje pacijent boluje (Callahan 1989:6; 1992:53; 1993:77, 80-82; Kass 1989:43). Stoga, ovakve slučajeve oni ne nazivaju čudovijanjima, već puštanjem da se umre. Drugi razlog leži u činjenici da isto tvrdi i pravo.

² Međutim, prošlo je skoro tri decenije upotrebe ovih aparata, pre nego što je ovaj oblik pasivne eutanazije priznat i kao zakonski dozvoljen.

Naime, iako ubrzava smrt pacijenta, prekidanje tretmana odrflavanja u flivotu ne povla i krivi nu odgovornost lekara (45/2013: .17).

Cilj istraživanja

Glavni cilj disertacije je da se utvrdi da li izme u pasivne i aktivne eutanazije postoji moralno relevantna distinkcija, i ukoliko postoji, u emu se ta no ona sastoji. Pored ovog glavnog, op-teg cilja, u disertaciji su istraflena i dva posebna cilja. Prvi je da se prufli adekvatna definicija pojma *eutanazija*. Drugim re ima, cilj je da se utvrdi nepreskriptivna definicija koja prufila skup nuflnih i dovoljnih uslova koje jedan postupak treba da zadovolji da bi mogao da se nazove eutanazijom. Drugi posebni cilj je, da se uspostavi jasna razlika izme u razli itih oblika eutanazije.

Osnovne hipoteze

Jedno od najteflih filozofskih pitanja u vezi eutanazije jeste, da li je i kako je uop-te mogu e tvrditi da je smrt *dobro*, odnosno, da li smrt uop-te moffe da se fleli kao neko *dobro*. Naj e- e, filozofi na ovo pitanje odgovaraju potvrdno i zastupaju stanovi-te da je smrt lo-a za osobu koja umire, zbog toga -to je li-ava dobara koja bi imala da nije umrla (npr. Nagel 1986; Fischer 1997). Ovakvo ōdeprivacijskoö shvatanje smrti potpuno je u skladu i sa na-im svakodnevnim intuicijama o negativnoj vrednosti smrti, jer svi mi, uglavnom, smatramo da je smrt lo-a i da je flivot, kakav god da je, ipak bolji od nje. Me utim, zastupnici ovog stanovi-ta, svoju pafnju uop-te ne posve uju osobama koje boluju od terminalne bolesti i njihovom odnosu prema ovom pitanju. Odnos ovakvih osoba prema problemu prirode smrti, bitno je odre en dvema injenicama: da je njihov iskustveni sadrflaj isklju ivo negativan, ispunjen nepodno-ljivim bolom i patnjom, i da je njihova smrt sasvim izvesna i neizbefna. Budu i da, u fokusu disertacije nisu zdravi pojedinci, iji budu i flivot sadrffi dobra koja su poffeljna, ve upravo terminalno obolele osobe, iji je budu i flivot ispunjen stanjima za koja ne moffemo re i da su poffeljna, hipoteza od koje se

polazi u ovom istraffivanju jeste da, *smrt predstavlja dobro za terminalno obolelu osobu koja želi da umre.*

Posmatrano sa konsekvencijalisti ke ta ke gledita, namera sa kojom delatnik vr-i eutanaziju, ne igra nikakvu ulogu u njenoj moralnoj proceni (Rachels 1986; 1994). Naime, za konsekvencijalistu, klju nu ulogu u moralnoj proceni nekog postupka imaju njegove posledice, a namera sa kojom se vr-i, bitna je za moralnu procenu delatnika. Problem sa pripisivanjem moralnog zna aja nameri delatnika, me utim, jeste i taj -to je namera podlofna epistemolo-kom prigovoru. Ovim prigovorom tvrdi se, da su namere vi-eslojne, dvosmislene i subjektivne, tako da nije lako utvrditi sa kojom ta no namerom lekar vr-i eutanaziju, i da je mogu e izvr-iti je iz vi-e razli itih, ali me usobno nekonfliktnih namera. Ovaj prigovor upu uju i sami lekari (Quill 1993; Quill et al. 1997), a potkrepljuju ga i razna empirijska istraffivanja koja pokazuju da lekari imaju velike nedoumice u pogledu sadrflaja svojih namera (da nekada koriste analgetike i sedative sa dvosmislenom, ili odelimi nomo namerom da ubrzaju smrt pacijenta), i da ne uspevaju da dosledno prave razliku izme u namere i predvi anja (Douglas et al. 2001; 2008). Stoga, druga hipoteza disertacije je da *namera sa kojom se eutanazija vrši, sama po sebi, nema nikakav moralni značaj.*

Faktori koji su bitni za moralnu procenu eutanazije jesu motivacija lekara, volja, odnosno, saglasnost pacijenta, i *valjanost* date saglasnosti. injenica da je do okon anja pacijentovog flivota do-lo putem ophu-tanja pacijenta da umreö (uskra ivanjem/prekidanjem tretmana odrflavanja njegovog flivota), a ne obubijanjemö (ubrizgavanjem smrtonosne injekcije), sama po sebi, ne opravdava eutanaziju u slu aju da je lekar bio motivisan lo-im motivom (nekom li nom koristi, i sl.), kao ni u slu aju da je pacijent, uprkos tome -to boluje od terminalne bolesti i -to je sasvim izvesno da e uskoro umreti, izrazio fljelju da nastavi da flivi. Tako e, ophu-tanje pacijenta da umreö, jednako je moralno neispravno i nedopustivo kao i obubijanjeö pacijenta, ako saglasnost koju je pacijent dao nije *valjana*, odnosno, ukoliko ne zadovoljava uslove kompetentnosti, informisanosti i dobrovoljnosti. Imaju i ovo u vidu, tre a hipoteza je da, *način izvršenja eutanazije, sam po sebi, nema nikakav moralni značaj.*

Jedno od pitanja na koje disertacija pokušava da odgovori, jeste da li je aktivna eutanazija ikada moralno ispravna. Postoje tri oblika aktivne eutanazije: dobrovoljna, nedobrovoljna i protivvoljna. Aktivna protivvoljna eutanazija podrazumeva ubrizgavanje smrtonosne injekcije kompetentnom pacijentu protiv njegove volje. Budu i da je bizarno i teško zamisliti da, lekar ubija smrtonosnom injekcijom kompetentnog pacijenta bez njegove saglasnosti, ili pak protivno njegovoj izraflenoj želji da nastavi da živi, sam pojam protivvoljna eutanazija u disertaciji se potpuno odbacuje. Aktivna nedobrovoljna eutanazija podrazumeva ubrizgavanje smrtonosne injekcije nekompetentnom pacijentu bez njegove saglasnosti. Budu i da je, u pitanju pacijent koji nije u stanju da saglasnost za sopstveno ubijanje da sam, i da tada druga osoba mora da odluči u njegovo ime, ovaj oblik aktivne eutanazije podloflan je raznim zloupotrebama, i zbog toga se smatra moralno neispravnim i nedopustivim. Konačno, aktivna dobrovoljna eutanazija podrazumeva ubrizgavanje smrtonosne injekcije kompetentnom pacijentu koji je za to dao saglasnost, i koji, štaviše, to sam zahteva. Prihvataju i da kada je valjana, saglasnost ima ovu normativnu snagu, poslednja hipoteza disertacije je da *aktivna dobrovoljna eutanazija predstavlja jedini moralno prihvatljiv oblik aktivne eutanazije.*

Metodologija istraživanja

Istraživanje u disertaciji sprovedeno je pomoću nekoliko metoda. Pre svega, korišćene su metode karakteristične za analitičku filozofsku tradiciju – argumentacija i apstrakcija. Međutim, koherentno i konkluzivno zaključivanje o predmetu naše analize, zahtevalo je upotrebu i dodatnih metoda istraživanja. U cilju nedvosmislenog određivanja sadržaja pojmova eutanazije, samoubistva i lekarski asistiranog samoubistva korišćena je metoda definisanja. Metodom pojmovne analize, analizirani su pojmovi ubijanje, puštanje da se umreži, inženje, ne inženje, uskraćivanje, prekidanje, nameravanje, predviđanje, neotuživost, otuživost, saglasnost i dobrovoljnost. Budu i da, istraživanje nije bilo usmereno ka pronalasku novih, neospornih istina o predmetu istraživanja, već ka preispitivanju uverljivosti postojećih argumenata za i protiv eutanazije,

deskriptivnom i evaluativnom metodom proučen je temeljan opis i objašnjenje postojećih argumenata *za* i *protiv* eutanazije i njihovih pretpostavki i implikacija.

POGLAVLJE 1

KONCEPTUALIZACIJA PROBLEMA EUTANAZIJE I DISTINKCIJE PASIVNA/AKTIVNA EUTANAZIJA

1.1. Etimologija pojma eutanazija

Iako filozofsko interesovanje za eutanaziju potiče još iz antičkog vremena, pitanje njene moralne ispravnosti pripada savremenom dobu. Debata o njenoj opravdanosti i dopustivosti traje već više od pet decenija, ali konsenzus o tom pitanju još uvek nije postignut. U prilog tome svakako ide činjenica da je ovo pitanje koje budi mnoge kontroverze i da na jednu od njih nailazimo već na prvom koraku u utvrđivanju definicije eutanazije.

Termin *eutanazija* potiče iz grčkog jezika i reči *eu* (dobro) i *thánatos* (smrt), što doslovno znači *dobra, odnosno mirna i bezbolna smrt*.³ Pozivanje na samo poreklo termina, međutim, nije dovoljno za utvrđivanje definicije eutanazije. Drugim rečima, nije dovoljno da kažemo da jedan postupak predstavlja *dobru, mirnu i laku* smrt kako bismo ga ispravno nazvali eutanazijom. Naime, pitanje koje se pri tom javlja je –ta je to –to treba da bude dobro za onoga ko umire: na in smrti ili sama smrt? S jedne strane, možemo da kažemo da eutanazija podrazumeva umiranje lakom i mirnom, bezbolnom smrću, i da je sama smrt ono –to treba da bude dobro. U tom slučaju, njena definicija može da glasi:

(1.) Eutanazija je umiranje dobrom ili mirnom i bezbolnom smrću.

Međutim, ova definicija pati od problema lingvističke prirode. Glagol *umreti* je neprelazan glagol i stoga on, strogo govoreći, ima samo gramatički subjekat ili osobu koja umire, a uopšte nema gramatički objekat. Ovako uzeto, značenje termina uopšte ne uključuje pojam izvršenja eutanazije nad drugom osobom. Prema tome, ako bismo usvojili ovu definiciju,

³ Njemu suprotan pojam je *okakatonazija* (*kakós ó lo-, zao*) –to znači teška i bolna smrt.

onda bismo eutanazijom morali da nazovemo, na primer, slučaj smrti koja nastupi ubrzo nakon srčanog ili moždanog udara, ili kada smrt nastupa u toku sna i da smo skloni da za onoga ko je umro na neki od tri pomenuta načina kažemo da je umro relativno mirno, odnosno brzo i bez patnje i bola. Tako je, tada bismo i slučaj namernog uzrokovanja sopstvene smrti, tj. samoubistva mogli da nazovemo eutanazijom i da je ovde ista osoba i subjekat i objekat radnje. Ipak, nijedan od ovih primera nije ispravno nazvati *eutanazijom*, jer su u pitanju slučajevi smrti u kojima uopšte nema objekta radnje. U njima postoji samo osoba koja umire, ali ne i osoba koja uzrokuje njenu smrt. Dakle, definicija (1.) ne uspostavlja ni prvi nužan uslov za eutanaziju, jer joj nedostaje pojam izvršenja eutanazije nad drugom osobom, tj. okončanja života *drugog* ljudskog bića.

Kako bismo rešili problem definicije (1.) i u nju uključili gramatički objekat, možemo da kažemo da eutanazija podrazumeva izvršenje postupka koji dovodi do mirne i lake smrti. Tako preformulacija definicije (1.) može da glasi:

(2.) Eutanazija podrazumeva da osoba X uzrokuje mirnu i bezbolnu smrt osobe Y.

Jasno je, međutim, već na prvi pogled da ovoj definiciji mogu da se upute brojni kontraprimeri u kojima jedna osoba uzrokuje mirnu i bezbolnu smrt druge osobe, ali koji zapravo uopšte ne predstavljaju eutanaziju. Razmotrimo, na primer, slučaj ubice i davitelja koji davi svoju žrtvu. Ukoliko on to čini lagano i na, uslovno rečeno, vrlo pažljiv i brižan način tako da osoba koju davi ne oseća bol i brzo umre, onda bismo mogli reći da on vrši eutanaziju te osobe. Suprotno tome, pretpostavimo da ovaj ubica zapravo nije davitelj već da svoju žrtvu ubija tako što joj se prikrada sa leđa i ubrizgava joj otrov. Otrovi brzo prodire u krvotok žrtve i bezbolno prekida rad njenih vitalnih organa. Ako prihvatimo definiciju (2.) onda i ovde imamo primer eutanazije. Oba ova primera, međutim, jesu primeri postupka koji je ubistvo *simpliciter*, a ne eutanazija. Naime, to što ubica čini svoj život okončava brzo i tako da ona ne oseća bol, ne menja činjenicu da je u oba ova slučaja u pitanju isto, hladnokrvno ubistvo.

Prema tome, vidimo da je definicija (2.) pre-iroka i neodređena jer ne eksplicira značenje pojma *eutanazija* na jasan i nedvosmislen način, već dozvoljava njegovo različito tumačenje. Iako uključuje uslov koji nedostaje definiciji (1.) – pojam izvršenja eutanazije nad drugom osobom, on ipak nije i dovoljan da je u ini adekvatnom definicijom, jer dopušta da pod eutanaziju budu podvedeni i slučajevi prirodne smrti i ubistva. Stoga, ova etimološka definicija eutanazije pati od dva problema: lingvističkog i interpretativnog. Ona pruža pre-irok obim pojma "eutanazija" i zbog toga je neodređena.

1.2. Ubistvo, samoubistvo i lekarski asistirano samoubistvo

U nastavku ćemo pokušati da pružimo pojmovni okvir za sve postupke koji, kao i eutanazija uključuju smrt osobe, ali ipak ne mogu da se podvedu pod značenje ovog termina. Na taj način ćemo utvrditi koji su to nužni i dovoljni uslovi koje jedan postupak treba da zadovolji kako bismo ga ispravno nazvali eutanazijom i znatno suziti prostor za različita tumačenja ovog termina. Svoje objašnjenje tako ćemo dobiti i drugi srodni, ali ipak, bitno različiti postupci, a biće uspostavljena i jednoznačna distinkcija između različitih oblika eutanazije.

1.2.1. Ubistvo

U jednom od najpouzdanijih i najzastupljenijih pravnih rešenika, ubistvo je definisano kao:

„Ubijanje osobe sa zlonamernim predumišljajem (*malice aforethought*)“
(Garner 2014:1153).

Pojam "ubistvo" dakle, odnosi se na namerno i maliciozno ubijanje drugog. Kao takvo, ono predstavlja krivično delo. Međutim, da li *eutanazija* podrazumeva ubistvo? Da li, naime, možemo reći da eutanazija predstavlja zlonamerno uzrokovanje smrti druge osobe? Drugim rečima, da li se motivi delatnika koji vrši eutanaziju razlikuju od motiva ubice, ili su oni istovetni?

U proučavanju objašnjenja nekog svog postupka delatnik navodi svoja relevantna verovanja i felje koje su ga podstakle da postupi upravo tako, a ne drugačije.⁴ Razlozi za određeno postupanje su, dakle, lični razlozi. To su razlozi koji ponašanje delatnika prikazuju kao *intencionalno* ó kao nešto što on čini promišljeno, sa određenom namerom ili ciljem (Lazovi 1988:21-25). Međutim, na delatnikov izbor određenog postupka utiču i drugi, spoljašnji i lični razlozi, a ne samo njegova verovanja ili felje, već i izvesne objektivne činjenice, uslovi i faktori koji su nesumnjivo uticali na njegovu motivaciju da taj postupak izvrši. Objašnjenje postupanja onoga ko vrši eutanaziju treba da obuhvati upravo ovaj čitav skup razloga, jer delatnik o kojem je tu reč, jeste lekar-kliničar koji svoje odluke ne bazira na ličnim verovanjima, feljama i teofnjama već na objektivnim, medicinskim činjenicama.

Prema tome, kada pitamo koji su to razlozi zbog kojih delatnik vrši eutanaziju, u obzir treba da uzmemo ove lične ne objektivne, spoljašnje, medicinske razloge. Kada to učinimo, vidimo da zadovoljavaju i približavanje adekvatnoj definiciji eutanazije na navedenim obuhvata pojmove patnje, bola i onesposobljenosti. Naime, upravo ti pojmovi opisuju objektivnu, medicinsku činjenicu da terminalno obolela (umiruća osoba) trpi bol i patnju koje ništa i nikakvi lekovi ne mogu da ublaže i smanje.⁵ Definicija eutanazije koja uključuje ove elemente glasi:

(3.) Eutanazija podrazumeva da osoba X uzrokuje mirnu i bezbolnu smrt terminalno obolele osobe Y kao oslobodjenje od patnje, bola i onesposobljenosti.

Čini se, međutim, da ni ova definicija ne pruža dovoljne uslove za eutanaziju, jer iako sasvim ispravno prepoznaje značaj uloge koju pojam patnje ima u adekvatnoj definiciji eutanazije, ona uopšte ne referira na bitnu ulogu motiva sa kojim delatnik postupuje.

⁴ U filozofiji akcije ovakvi razlozi nazivaju se motivacionim razlozima. Ova oblast filozofije velikim delom se bavi pitanjem da li su razlozi ili motivi zbog kojih nešto činimo istovremeno i uzroci našeg postupanja. Ovde, međutim, to pitanje nije od značaja. Od značaja je da utvrdimo koji su to razlozi ili motivi zbog kojih ili iz kojih delatnik vrši eutanaziju.

⁵ Iako se između bola i patnje u medicinskoj literaturi i postoji prava razlika, bitno je uočiti da oni nisu identični i da se fenomenološki razlikuju. Patnju doživljava osoba, a ne samo telo. Ona može da uključuje i fizičku bol, ali nikako nije ograničena samo na njega. Videti: Cassel 2004:29-45, 260-277.

Ispunjenje uslova da motiv, odnosno li ni razlog iz kojeg delatnik vr-i eutanaziju bude dobar jeste nufno jer lekar, kao i svaki drugi delatnik, mofle da postupa iz lo-ih motiva. Prema tome, ako bismo usvojili definiciju (3.) onda bismo ubijanje osobe koja pati od neizle ive bolesti, a iz motiva ostvarivanja li ne koristi (na primer, omogu avanje lanu porodice da na taj na in ostvari pravo na nasledstvo) mogli svrstati me u primere eutanazije. Me utim, budu i da je motiv ubijanja li ni interes, pomenuti primer je primer ubistva *simpliciter*, a ne eutanazije.

Prema tome, nije dovoljno da u definiciji eutanazije patnja bude prepoznata kao objektivna, medicinska injenica, i time kao medicinski razlog za vr-enje eutanazije. Potrebno je da ona oblikuje i, prethodno pomenute, li ne razloge delatnika koji eutanaziju vr-i. Drugim re ima, motivacija delatnika mora po ivati na saflaljenju, odnosno empatiji prema patnji terminalno obolele osobe. Delatnik mora biti motivisan brigom zbog patnje onoga ko umire, a ne koristoljubljem ili bilo kojim drugim lo-im motivom.⁶ Su-tinska razlika izme u eutanazije i ubistva *simpliciter* po iva, dakle, u empatiji delatnika. Zbog toga je bitno da definicija eutanazije na eksplicitan na in uklju i i ovaj pojam. Imaju i u vidu sve do sada re eno, definicija eutanazije glasi:

(4.) Eutanazija podrazumeva da osoba X uzrokuje mirnu i bezbolnu smrt terminalno obolele osobe Y, pri emu motivacija osobe X jeste flolja, namera ili teflnja da se spre i dalja nepodno-ljiva patnja, bol i onesposobljenost osobe Y.

1.2.2. Samoubistvo

Eutanazija podrazumeva uzrokovanje smrti drugog ljudskog bi a. Drugim re ima, kod eutanazije smrt je naneta od strane druge osobe (*other-inflicted death*) ó jer ona zahteva asistenciju bar jedne osobe. Samoubistvo, me utim, predstavlja samonanetu smrt (*self-*

⁶ Ova distinkcija u motivaciji je jako bitna. Ona nam pomaffe da uvidimo u kojoj meri je Hitlerov õProgram eutanazijeõ koji je sledio njegovu politiku šistrebljenja beskorisnog flivotaõ pogre-no nazivati *eutanazijom*. Naime, nacisti su po eli sa ubijanjem nemo nih, onih koji su fizi ki ili mentalno inferiorni, a tu praksu su potom pro-irili u genocid nad Jevrejima, Romima i drugim narodima. Ovaj nacisti ki program, me utim, nije bio motivisan brigom zbog patnji onih koji umiru, i stoga je pogre-no nazivati ga õProgramom eutanazijeõ. O argumentima koji su izneti u prilog ovoj tvrdnji videti: Alexander 1949; Lifton 2000.

inflicted death) ó jer samoubica sam sebi oduzima flivot (Frey 1981:193). Me utim, da bi odre eno delovanje osobe koje uzrokuje sopstvenu smrt bilo *samoubistvo*, neophodno je i to da imamo razloga da verujemo da je ona njime *nameravala* da izazove sopstvenu smrt. Definicija samoubistva koja najjasnije i najnedvosmislenije svoj fokus usmerava upravo ka pojmu namere jeste definicija Rejmonda Freja (*Raymond Frey*).⁷ Frej defini-e samoubistvo kao ónamerno ubijanje sebeó (*killing oneself intentionally*) (Frey 1978:106). Pod terminom *namerno*, podrazumeva da osoba ima nameru (cilj) da umre i veruje da e smrt uslediti nakon suicidne radnje. *Namerno*, dakle, zna i da je to u injeno promi-ljeno, sa odre enom namerom ili ciljem, a ne slu ajno ili gre-kom. Uslov da samoubistvo, kao *samonaneta* smrt, bude *namerno* jeste nufnan, jer mofle da se desi da osoba uzrokuje sopstvenu smrt vr-e i radnju iji je rezultat sasvim slu ajno *samonaneta* smrt.⁸ Zbog toga o samoubistvu moflemo da govorimo samo u slu aju u kojem je smrt osobe posledica njenog sopstvenog promi-ljenog delovanja. Pri tom, i nije nufno da njena smrt bude *samonaneta* u doslovnom smislu. Naime, ako neko fleli da umre i zbog toga se, na primer, baci pod voz, smatra emo ga samoubicom iako je zapravo voz taj koji ga je ubio (Frey 1981:193).

Iako nufnan, uslov da samoubistvo bude *namerno* nije, me utim, i dovoljan da osobu koja namerno izaziva sopstvenu smrt nazovemo ubicom. Naime, budu i da veza izme u namere i flelje nije nufna, odnosno da flelja nije nufnan uslov za formiranje namere, delatnik mofle da namerava da u ini ne-to -to zapravo *ne želi* da u ini.⁹ Na primer, on zaista ne fleli sutra da ide na posao (jer se ne ose a dobro), ve fleli da ostane kod ku e, ali svakako namerava da ode ó priprema -ta e da obu e, navija sat, itd.¹⁰ Tako, i namera osobe da

⁷ O drugim definicijama samoubistva, kako preskriptivnim tako i onim koje ne povla e nikakav moralni zaklju ak, videti na primer: Beauchamp 1980:77; Windt 1981:40641.

⁸ Drugim re ima, veza izme u odre enog delatnikovog postupka i njegove smrti kao posledice tog postupka nije nufno logi ka, ona mofle da bude empirijska. Na primer, sopstvenu smrt osoba mofle da izazove tako -to e slu ajno udariti autom u zid, pasti s mosta ili pojesti otrovnu pe urku. Smrt ovde jeste *samonaneta*, jer je uzrokovana uslovima koje je pripremila sama ta osoba ó ona je nepaflljivo upravljala automobilom, kretala se delom mosta koji nije za-ti en ogradom, ubrala je otrovnu pe urku, ali nije deo njenog plana i nije njen izbor. U ovim primerima, dakle, odre enu radnju osoba nije izvr-ila s namerom ili ciljem da umre i zbog toga ne moflemo da kaflimo da je izvr-ila samoubistvo.

⁹ Neki autori, me utim, smatraju da veza izme u njih jeste nufna i zastupaju tezu o redukciji namere na flelju (Audi 1973; Beardsley 1978).

¹⁰ Prema tome, sadrflaj flelje i namere nije nufno isti. A ak i kada sadrflaj flelje i namere jeste isti ó kada delatnikova flelja da ostane kod ku e generi-e njegovu nameru da to uradi (tako da on javlja na posao da je bolestan, obla i pidflamu i kuva aj) semanti ke vrednosti ovog sadrflaja se razlikuju. Naime, óuslovi

uzrokuje sopstvenu smrt ne mora nužno da bude propraćena njenom željom da umre. Zbog toga služe mu oni slučajevi, slučajevi u kojima se delatnik ne izlaže opasnosti gubitka sopstvenog života u cilju umiranja, već u cilju spašavanja tuđeg života, kao i drugi oblici samofrtvovanja (*self-sacrifice*) nisu primeri samoubistva. Delatnik ovde nema želju da umre. On svakako rizikuje da umre jer se dobrovoljno i namerno (dakle, ne greškom ili slučajno) postavlja u situaciju koja je opasna po njegov život, ali njegova želja je posve drugačija i usmerena je ka drugima i njihovoj dobrobiti.¹¹

Prema tome, da bismo neku osobu nazvali samoubicom nije dovoljno da ona *namerava* da umre. Potrebno je da ona i *želi* da umre. A upravo ova želja da se umre je ono po čemu je samoubica istovetan terminalno obolelom pacijentu koji želi eutanaziju.¹² Isto tako, međutim, priroda i poreklo ove želje, u ova dva slučaja, sasvim se razlikuju. Izražavanje želje za eutanazijom uglavnom sledi kao posledica dugotrajnog bolovanja od neizlečive ili teške bolesti. Dakle, eutanazija je postupak kojem pribegavaju oni pacijenti koji trpe nepodnošljiv bol i patnju, uključujući i one čija skoro smrt je sasvim izvesna. Samoubistvo, međutim, isto tako nema veze sa kontekstom medicinske i kliničke prakse, i može biti povezano sa najrazličitijim nemedicinskim uzrocima, kao što su na primer: finansijska propast, razočarenje u ljubavi, neuspeh na poslu, itd. Takođe, iako može da se kaže da je pacijent koji želi eutanaziju u svojoj nameri i želji istovetan samoubici, jedna bitna okolnost čini da se njihove pozicije na bitan način ipak, razlikuju. Radi se, naime, o činjenici da uslovi koji im omogućavaju realizaciju želje da umru nisu isti, što pacijentovoj želji da umre pridaje bitan moralni značaj. Jer, za razliku od samoubistva, u slučaju

zadovoljenja o namere i želje se razlikuju. Tako, želja može biti ispunjena ili neispunjena, a namera može biti sprovedena ili nesprovedena (Searle 1984:56).

¹¹ Sam Frey, međutim, ne pravi razliku između slučaja u mu slučajeva, odnosno samofrtvovanja i samoubistva, i samofrtvovanje podvodi pod samoubistvo. On, naime, propušta da uvidi da osoba može da namerava svoju smrt, iako zapravo ne želi da umre i iz namere delatnika zaključuje o njegovoj želji. On ne uviđa da je želja posebno mentalno stanje od jednog pored mnogih drugih kao što su verovanje, tečnost, predviđanje i podvodi je pod nameru. Zbog toga, iz činjenice da je Sokrat nameravao da popije otrov (tj. da je odlučio da ne beži iz Atine i da je znao koje su posledice ispijanja otrova i tako umro sopstvenom rukom) zaključuje i tvrdi da je on želeo da umre (Frey 1978:106). Međutim, Sokrat je popio otrov da bi zadovoljio sudsku odluku da to učini, a ne zato što je imao želju da prekine život koji nije želeo da živi. Zbog toga, njega ne možemo da nazovemo samoubicom.

¹² Naravno, u pitanju je terminalno obolela osoba koja je svesna i nije izgubila sposobnost promišljanja i izražavanja želja.

eutanazije ostvarenje pacijentove namere i želje da umre zavisi od odluke lekara, tako da je on taj od kojeg ostvarenje i realizacija pacijentove želje da umre zavisi.

1.2.3. Smrt kao *dobro*

želja da se umre je ono po čemu je terminalno oboleli pacijent koji želi eutanaziju istovetan samoubici, a sama smrt može da se želi iz mnogo različitih razloga – medicinskih i nemedicinskih. Tako je, poznati su primeri samoumrtnovanja u kojima se uzrokovanjem sopstvene smrti želi ispuniti neki uzvišeni cilj – moralna ili društvena dužnost. Pitanje koje ćemo ovde razmatrati jeste, da li smrt može da se želi kao neko *dobro*? Drugim rečima, da li je i kako je uopšte moguće tvrditi da je smrt *dobro*, ili u najmanju ruku da nije *zlo*?¹³

Shvatanje da je smrt *dobro* jeste kontroverzno jer je potpuno suprotno našoj svakodnevnoj intuiciji koja nam govori da je smrt loša za osobu koja umre. Naime, u svakodnevnom životu, koliko god zapadali u različite probleme, nevolje i patnje ljudi uglavnom smatraju da je smrt loša i da je život, kakav god da je, ipak bolji od smrti. Najpoznatije filozofsko stanovište koje brani ovu tvrdnju je *deprivacijsko stanovište*. Zastupnici ovog stanovišta tvrde da je smrt loša za osobu koja umre zato što je lišava određenih dobara koja bi imala da nije umrla. Smrt je, dakle, gubitak onih dobara – a gubitak se sastoji u gubitku mogućih budućih dobara. Najpoznatiji zastupnik deprivacijskog stanovišta je Tomas Neigel (*Thomas Nagel*). Na početku svoje argumentacije on kaže da je život vredan življenja čak i kada su loši elementi iskustva obilni, a oni dobri tako oskudni da sami nikako ne mogu da nadoknade one loše (Nagel 1986:10). Pri tom, međutim, ide i korak dalje i kaže da dodatnu pozitivnu težinu pribavlja samo iskustvo, a ne bilo koji od njegovih sadržaja (Nagel 1986:10). Dakle, on tvrdi da je iskustvo *samo po sebi* dobro, bilo da je pozitivno ili negativno.

Međutim, problem sa Neigelovom tvrdnjom je što osoba koja je umrla nema nikakvo iskustvo. Jednostavno, te osobe više nema, i nema više onog ko bi mogao da bude

¹³ Na ovo pitanje prvi je pokušao da odgovori još Epikur. On je smatrao da smrt nije ni loša ni dobra, jer zapravo nema nikog ko može kao takvu da je doživljava. Dobro su poznate njegove reči: „Smrt je ništa za nas...Ona se ne tiče ni živih ni mrtvih, budući da za prve ona nije, a ovih drugih više nema“ (Epikur 2005:64).

li-en iskustva ó ni dobrog, ni lo-eg. Kako onda smrt mođe biti -teta za nekoga koga zapravo vi-e nema? Kako ne-to -to nije doffivljeno kao lo-e od strane osobe mođe da bude lo-e za nju? Na ovo pitanje, Neigel odgovara tako -to, insistira na odsustvu nufne veze izme u -tete i iskustva, i iznosi tezu da dobrobit neke osobe mođe biti naru-ena ne im -to ona nikada nije iskusila. Radi ilustracije teze, on nudi dva primera. Prvi primer govori o osobi koju je neko izdao, iako ona to nikada nije saznala, odnosno, nije iskusila neprijatnosti zbog toga (Nagel 1986:12). Neigel ovde insistira na tome da ne-to -to pojedinac nikada nije doffiveo, uprkos tome, mođe biti lo-e za njega. Drugim re ima, on mođe biti pogo en i o-te en ne im -to ne rezultira nikakvim neprijatnim iskustvom za njega. Neigel, naime, isti e da: otkri e izdaje nas ini nesre nima, jer je lo-e biti izdat ó a nije izdaja lo-a zato -to nas njeno otkri e ini nesre nimaö (Nagel 1986:13). Po njemu, dakle, izdaja je *sama po sebi* lo-a. Njegov drugi primer uklju uje osobu koja je (u nesre i ili usled mođdanog udara) izgubila vi-e mođdane funkcije. Neigel njeno stanje navodi kao -tetu, ne samo za njene roditelje, familiju i dru-tvo, ve i za nju samu, ak i ako je njen gubitak vi-ih mođdanih funkcija nepovratan tako da nije mogu e da ona postane svesna tog gubitka. Na kraju, zaklju uje da smrt ó ba-kao i uvreda i o-te enje mozga ó mođe biti lo-a za nas uprkos tome -to je ne ose amo i nismo je svesni (Nagel 1986:14).¹⁴ Formalno prikazan, Neigelov argument o li-avanju glasi:

- (1.) Iskustvo je samo po sebi dobro, iako su neka iskustva lo-a.
- (2.) Da bi se posedovalo iskustvo neophodno je da se obude flivö.
- (3.) obiti flivö je dobro.
- (4.) Smrt je prestanak flivota.
- (5.) Prema tome, smrt je lo-a.

¹⁴ Ono -to u ovim primerima, bar u primeru izdaje, odmah upada u oko je to -to subjekat postoji u vreme odvijanja lo-eg doga aja. U slu aju smrti, pak, uop-te nema nikakvog subjekta. Prema tome, ini se da Neigel zapravo prufa samo cirkularno obja-njenje i da uop-te ne uspeva da razjasni kako to da doga aj koji se nalazi potpuno izvan flivotnog vremenskog veka i o kojem subjekat stoga, nema nikakvo iskustvo ipak poga a i naru-ava sam njegov flivot. O prigovoru Neigelovoj argumentaciji videti vi-e u: Fischer 1997:341-353; Nussbaum 1996:205-206.

Zaključak do kojeg Nagel dolazi, me utim, nije samo to da je smrt loša, već ima ja u snagu i zapravo tvrdi da je smrt *nužno loša*. Naime, ako je iskustvo samo po sebi (bez obzira da li je ispunjeno pozitivnim ili negativnim sadržajem) dobro, onda smrt, koja predstavlja ukidanje mogućnosti posedovanja iskustva, jeste loša za svaku pojedinačnu osobu i bez obzira da li je iskustvo neke osobe ispunjeno isključivo negativnim sadržajem. Prema tome, zaključak Nagelovog argumenta možemo preformulisati u sledeću tvrdnju:

(6.) Smrt je nužno loša.

Da li je, me utim, smrt zaista nužno loša? Ili je moguće tvrditi da u nekim slučajevima zapravo predstavlja suprotnost zlu i dobro kojem treba težiti, ili da u najmanju ruku ipak, nije zlo? Možemo li tvrditi da iako za ljude koji su zdravi smrt jeste zlo, za one koji su terminalno oboleli ili na bilo koji način onesposobljeni ona nije loša? Shvatanje da je smrt loša za osobu koja umire mora da bude zasnovano na činjenici da njen budući život sadrži dobra koja su poželjna. Činjenica je, me utim, da je za razliku od zdrave osobe, iskustveni sadržaj terminalno obolele osobe isključivo negativan, ispunjen jakim bolom i patnjom. Iz ovog razloga, Nagelov argument ne može da se primeni na ovakve slučajeve. On kaže da je život dobro, a smrt odgovarajuće lišavanje ili gubitak koji je loš, ne zbog bilo kakvih pozitivnih osobina, već zbog poželjnosti onoga čega lišavao (Nagel 1986:12). Njegova tvrdnja, me utim, ne tiče se perspektive osobe koja je terminalno obolela. Takva osoba trpi bol i patnju koje su nepodnošljive, i koje se teško mogu ublažiti lekovima. Takođe, njen život je iako ispunjen isključivo bolom i patnjom i stanjima za koja ne možemo reći da su poželjna. Stoga, za nju, smrt ne predstavlja lišavanje, jer bol i patnja kojih je smrt lišava nisu poželjna stanja. Naprotiv, to su stanja kojima ona (kao uostalom i svaki drugi čovek) ne teži, već želi da ih izbegne i ukine. Zbog toga, za razliku od čoveka koji je zdrav, mlad i čiji budući život sadrži dobra koja su poželjna, terminalno obolela osoba svoju smrt, koja joj jedina donosi ukidanje patnje i bola, ne smatra nužno lošom. Ona smrt može da posmatra kao dobru stvar za sebe, ili bar kao nešto zbog čije potencijalne realizacije ne bi trebalo da žali. Prema tome, terminalno oboleli pacijent koji želi da umre (odnosno, želi eutanaziju), svoju smrt može da želi kao neko dobro. Ovo je zaključak koji bitno utiče na

na-u formulaciju definicije eutanazije. Stoga, za eutanaziju, kona no, moflemo da kaflmo da je postupak koji podrazumeva da:

(5.) osoba X uzrokuje mirnu i laku, bezbolnu smrt terminalno obolele osobe Y, pri emu motivacija osobe X jeste flolja, namera ili teflnja da se spre i dalja nepodno-ljiva patnja, bol i onesposobljenost osobe Y, i smrt osobe Y jeste za nju dobra.

Ovom definicijom smo kona no ustanovili nufne i dovoljne uslove za eutanaziju. Naime, adekvatna definicija eutanazije mora da uklju i slede e pojmove:

- (1.) okon anje flivota drugog ljudskog bi a,
- (2.) bol, patnju i onesposobljenost,
- (3.) empatiju delatnika koji vr-i eutanaziju,
- (4.) smrt kao *dobro* osobe koja je u pitanju.

1.2.4. Lekarski asistirano samoubistvo

Eutanaziju je bitno razlikovati i od lekarski asistiranog samoubistva (*physician-assisted suicide – PAS*). Lekarski asistirano samoubistvo, jednako kao i eutanazija (u slu aju kada za njom postoji zahtev terminalno obolele osobe, odnosno kada se vr-i uz njenu saglasnost), predstavlja oblik dobrovoljne smrti. Prema tome, ova dva postupka imaju isti cilj: spre avanje dalje nepodno-ljive patnje terminalno obolele osobe koja fleli da umre.

Me utim, bitna razlika izme u njih lefli u injenici da je kod eutanazije lekar taj koji vr-i intervenciju, dok kod lekarski asistiranog samoubistva lekar ne u estvuje u samom postupku koji okon ava flivot. Naime, on ovde samo prufla potrebna sredstva: prepisuje pacijentu recept za smrtonosnu dozu barbiturata ili mu daje informacije o tome kako da izvr-i samoubistvo ó a pacijent je taj koji izvr-ava kona an in okon anja

sopstvenog flivota.¹⁵ Za neke autore, ova razlika nije samo tehni ke prirode ve e je klju na, jer kontrolu nad okolnostima okon anja flivota sme-ta u ruke samog pacijenta koji fleli da umre (Battin 1991:298-305; Quill et al. 1992:1380-1384). Zbog toga, oni smatraju da je, za razliku od eutanazije, lekarski asistirano samoubistvo manje podlofno raznim zloupotrebama i uticajima raznih drugih spolja-njih faktora (kao, na primer, socijalnog i ekonomskog pritiska i neautenti ne felje da se umre). Iz tog razloga, oni se zalafu za njegovu legalizaciju, a protiv su legalizacije eutanazije. Tako Margaret Batin (*Margaret Battin*) smatra da to -to je klju na odluka o upotrebi ubojitog sredstva prepu-tena pacijentu predstavlja prednost lekarski asistiranog samoubistva. Na taj na in, lekar jeste uklju en u itav proces, ali ne direktno, i to ima zna ajnog efekta na pacijentovu kontrolu nad situacijom (Battin 1991:305). Sli no, Timoti Kvil (*Timothy Quill*) smatra da je balans mo i izme u doktora i pacijenta ujedna eniji kod lekarski asistiranog samoubistva nego kod eutanazije. Kod eutanazije lekar ini oboje: prufu sredstva i izvr-ava kona an in, i stoga, ima ogromnu mo nad pacijentom, i rizik od gre-ke, prisile ili zloupotrebe je pove an. Zbog toga on zaklju uje da, za razliku od eutanazije, lekarski asistirano samoubistvo mo flemo bezbedno legalizovati (Quill et al. 1992:1384).

Pitanje legalizacije eutanazije, me utim, kao ni razmatranje prednosti lekarski asistiranog samoubistva, nije u fokusu ove disertacije. Ipak, potrebno je da ukaflemo na jedan bitan nedostatak argumentacije pomenutih autora. Naime, u svojim razmatranjima protiv eutanazije, oni nepravedno diskrimini-u celu podgrupu terminalno obolelih pacijenata. U pitanju su pacijenti koji flele brzo i bezbolno da umru, ali su, bilo fizi ki, bilo psiholo-ki, onemogu eni da izvr-e samoubistvo. Zabrana eutanazije, opravdana razlogom da lekar u estvuje u samom postupku koji okon ava flivot, nepravedno isklju uje sve one

¹⁵ Najpoznatiji lekari koji su vr-ili ovaj vid pomo i pri umiranju su Dflek Kevorkijan (*Jack Kevorkian*) i Timoti Kvil. Obojica su svoje prvo asistirano samoubistvo izvr-ili 1990. godine. Me utim, okolnosti pod kojima su svojim pacijentkinjama pomogli da umru bitno su se razlikovale. Kvil i njegova pacijentkinja Dajana, koja je болоvala od te-kog oblika leukemije, poznavali su se dugi niz godina, i Kvil se divio hrabrosti s kojom se ona nosila i sa pre a-njim te-kim oboljenjima. Znaju i da ona fleli tablete kojima bi mogla okon ati svoj flivot, prepisao joj je barbituratske tablete za spavanje, koje je ona upotrebila nekoliko meseci kasnije. S druge strane, doktor Kevorkijan je koristio šma-inu za samoubistvo o koju je sam osmislio. On i njegova pacijentkinja Dflet Atkins nisu se poznavali pre nego -to je Dflet donela odluku da vi-e ne fleli da flivi. Njeno fizi ko zdravlje bilo je nenaru-eno, i tu svoju odluku je donela, ve prve godine kada su se prvi simptomi njeni bolesti pojavili (gubitak pam enja). Pri tom, bila je lan grupe koja se borila za pravo na smrt i pre nego -to se i sama razbolela. Vi-e o ovim okolnostima videti u: Pens 2007:1776186; Quill 1991:6916694.

pacijente koji su u stanju da donesu jednako promišljene i autonomne zahteve da umru, ali nisu u stanju da izvrše konačnu odluku o svojoj sudbini. Tako je, ovakva zabrana isključuje i one pacijente koji su fizički sposobni da izvrše samoubistvo, ali kojima je poželjnije da umru od injekcije koju će da im ubrizga stručnjak.¹⁶

1.3. Dobrovoljna, nedobrovoljna i protivvoljna eutanazija

Ranije, kada smo povlačili ili razlikovali između eutanazije i samoubistva, pomenuli smo da ono što terminalno obolelu osobu koja pati i zahteva eutanaziju čini istovetnom sa samoubicom jeste njena želja da umre. Sada je potrebno da istaknemo da slučajevi u kojima se eutanazija vrši po izražavanju ove želje predstavljaju primere dobrovoljne eutanazije (*voluntary euthanasia*). Naime, eutanazija je dobrovoljna kada se vrši uz sadašnju saglasnost (*current consent*), odnosno na sadašnji zahtev osobe (*current request*) (Singer 1993:176; Tooley 2003:326). Međutim, eutanazija može biti dobrovoljna čak i ako osoba trenutno nije u stanju da iskazuje želju da umre, ali je dok je bila pri zdravljenoj i svesti, svoju želju za izvršenjem eutanazije izrazila kroz pisani zahtev, odnosno prethodnu saglasnost (*prior consent*) (Singer 1993:178). U ovakvom, prethodnom zahtevu, ona izražava svoju želju za izvršenjem eutanazije u slučaju da usled nesreće ili bolesti postane nesposobna za njeno donošenje i izražavanje.

Suprotno dobrovoljnoj, nedobrovoljna eutanazija (*non-voluntary euthanasia*) je okončanje umiranja pacijenta bez njegove izražene volje i dozvole (Singer 1993:179; Tooley 2003:326). Drugim rečima, vršiti nedobrovoljnu eutanaziju znači okončati život pacijenta bez njegove saglasnosti. U ovom slučaju pacijent nije dao dozvolu za izvršenje eutanazije zbog toga što nije kompetentan, odnosno nije u stanju da to učini. On je, na primer, neizlečivo bolesno novorođenče ili pacijent koji je zbog teške nesreće, starosti ili bolesti trajno izgubio sposobnost razumevanja, a svoju želju za izvršenjem eutanazije nije prethodno izrazio kroz pisani zahtev, odnosno prethodnu saglasnost (Singer 1993:179).

¹⁶ Postoje dva metoda ubrizgavanja smrtonosne injekcije: upotreba barbiturata do sedacije pacijenta proprata ena smrtonosnom injekcijom kurare i kombinacija barbiturata i kurare u jednoj injekciji. Koji god metod eutanazije da imamo u vidu, ovi pacijenti više vole da to obave stručnjaci.

Prema tome, tek ovde kod nedobrovoljne eutanazije ima smisla govoriti o saglasnosti sa izvršenjem eutanazije, jer u pitanju su pacijenti koji nisu kompetentni da sami donose odluke, tako da druga osoba mora da odlučuje u njihovo ime (*proxy consent*). Najčešće, odluku o okončanju njihovog života donosi član porodice ili druga osoba bliska pacijentu, koja onda izražava svoju saglasnost sa lekarevim predlogom da se odustane od daljeg tretmana održavanja u životu. Prema tome, vidimo da termin šaglasnost tek ovde dobija svoje pravo značenje.

Pored dobrovoljne i nedobrovoljne, neki autori (poput Singera i Tulija) razlikuju i protivvoljnu eutanaziju (*involuntary euthanasia*). Protivvoljna eutanazija je slučaj kada osoba nad kojom se vrši eutanazija jeste sposobna da pristane na sopstvenu smrt ali to ne čini ili zbog toga što je to niko nije pitao, ili zbog toga što je na to pitanje odgovorila da neće da nastavi da živi (Singer 1993:179; Tooley 2003:326). Ovaj oblik eutanazije, dakle, podrazumeva okončanje života kompetentnog ljudskog bića protiv njegove volje. Singeru i Tuliju bi moglo da se prigovori da protivvoljna eutanazija uopšte i ne predstavlja oblik eutanazije, jer je u medicinskoj praksi bizarno i teško zamisliti da lekar ne traži saglasnost kompetentnog pacijenta, ili da čak postupa suprotno njegovoj volji. Pa ipak, na ovu distinkciju je važno ukazati iz dva bitna razloga:

(1.) U argumentaciji protiv eutanazije, autori često navode primer nacističkih doktora koji su učestvovali u „Programu eutanazije“ koji je sledio Hitlerovu politiku istrebljenja života koji nije vredan življenja.¹⁷ Realizaciju ovog programa nacisti su počinili eliminacijom nemoćnih (onih koji su fizički ili metalno inferiorni) kao šubistvom iz milosrdnosti i praksom koja unapređuje ekonomsku efikasnost. Tu praksu potom su proširili u genocid nad Jevrejima, Romima i drugima. Tvrdnja da je prihvatljivost dobrovoljne

¹⁷ Reč je o tzv. empirijskom argumentu o klizavoj nizbrdici kojim se tvrdi da bi društvena prihvatljivost dobrovoljne eutanazije mogla dovesti do raznih zloupotreba, odnosno da njeno prihvatanje, ubijanje mofle uiniti isuviše lakim i dovesti do progresije dobrovoljne eutanazije u protivvoljnu. Naime, doktori mogu početi ubijati pacijente bez njihovog pristanka i dozvole, i to iz najrazličitijih razloga: kako zbog finansijske isplativosti (eutanazija je mnogo jeftinija kako za familiju tako i za socijalno osiguranje, i u krajnjoj instanci za celo društvo, od troškova održavanja u životu pacijenata koji su, na primer, u trajno vegetativnom stanju), tako i iz onih najbanalnijih razloga kao predrasuda, pristrasnosti ili mofda čak frustracije lekara zbog pacijenta koji ne ozdravlja. Ova praksa bi onda, mogla da se proširi i na socijalno marginalne osobe, siromašne, obolele od side, itd.

eutanazije vremenom prerasti u vr-enje protivvoljne eutanazije, ilustruje se primerima nacisti kih lekara o kojima su pisali njujor-ki psihijatri Leo Aleksander (*Leo Alexander*) i Robert Jafli Lifton (*Robert Yaj Lifton*). Leo Aleksander, koji je pratio su enja u Ninbergu, smatrao je da nacisti ka õeutanazijaõ osoba sa invaliditetom i potonji nacisti ki genocid ó masovno ubijanje Jevreja i drugih ó imaju isti izvor: ideju nema kih lekara da je za neke ljude bolje da budu mrtvi nego flivi, zato -to je njihov kvalitet flivota nizak (Alexander 1949: 39-47). Robert Jafli Lifton je, -tavi-e, utvrdio ta an niz i redosled radnji koje su nacisti preduzeli sprovode i tzv. õProgram eutanazijeõ: (1.) prisilna sterilizacija, (2.) ubijanje dece šs o-te enjenimaõ po bolnicama, (3.) ubijanje šo-te enihõ odraslih osoba, uglavnom iz psihijatrijskih ustanova, ugljen-monoksidom u posebno opremljenim centrima, (4.) isti centri su potom kori- eni za ubistva zatvorenika šs o-te enjenimaõ, i (5.) korak je bilo masovno ubijanje Jevreja i drugih u logorima za istrebljenje (Lifton 2000:22-44).

Prema na-em mi-ljenju, bilo koji koraci da su vodili do nacisti kog õPrograma eutanazijeõ, on se zapravo uop-te ne moñe ispravno nazvati eutanazijom, jer izlazi izvan okvira na-e definicije. Od etiri nufna i dovoljna uslova koja smo ustanovili, nacisti ki õProgram eutanazijeõ zadovoljava samo uslov (1.) ó da je okon anje flivota drugog ljudskog bi a. Ovaj program jeste podrazumevao okon anje flivota drugog ljudskog bi a, ali ne onog koje je terminalno obolelo i koje fljeli da umre. Dalje, on nije bio motivisan brigom nacisti kih lekara zbog patnji terminalno obolelih osoba. Njihov motiv uop-te nije bila fljela da se spre i dalja nepodno-ljiva patnja takvih osoba. Tako e, program se odvijao protiv volje u esnika. Prema tome, on uop-te nije podrazumevao vr-enje eutanazije ve obi nog, hladnokrvnog ubistva.¹⁸

(2.) Za disertaciju vafniji razlog zbog kojeg je zna ajno ukazati na ovaj oblik eutanazije je taj -to, hedonisti ki utilitarizam ne samo da protivvoljnu eutanaziju opravdava, ve za implikaciju ima tvrdnju da je vr-enje ovog oblika eutanazije moralno obavezno (o ovome e biti vi-e re i u poglavlju 3).

¹⁸ Teza da izme u savremenog pokreta eutanazije i nacisti kog õPrograma eutanazijeõ nema nikakvih zna ajnih analogija branjena je u: Cranford 1992:201-210.

1.4. Pasivna i aktivna eutanazija

Poslednja i, kona no, najbitnija distinkcija na koju ćemo ukazati ti e se na ina vr-enje eutanazije. U pitanju je distinkcija između pasivne i aktivne eutanazije. Pod aktivnom eutanazijom podrazumevamo aktivnu intervenciju lekara kojom se okončava flivot umiru eg pacijenta. Ona uključuje injenjenje osobi ne ega -to uzrokuje njenu smrt, -to obi no podrazumeva ubrizgavanje smrtonosne injekcije. S druge strane, pasivnom eutanazijom smatramo uskra ivanje (*withholding*) i prekidanje (*withdrawing*) tretmana održavanja u flivotu (*life-sustaining treatment*). Tretman održavanja u flivotu omogu ավava pacijentu da flivi dufle. Njegovim uskra ivanjem ili prekidanjem pacijentu se skra uje flivot ó odnosno, do njegove smrti dolazi brfle nego -to bi do-lo da je tretman nastavljen, ili da je uop-te zapo et.¹⁹ Prema tome, pasivna eutanazija je slu aj kada pacijent umre, ili zato -to lekar nije u inio ne-to -to je nuflno za održavanje pacijenta u flivotu, ili zato -to je prestao da ini ne-to -to ga održava u flivotu.

Aktivna eutanazija mo fle se okarakteristi kao ubijanje a pasivna eutanazija kao pu-tanje da se umre. Kada ovu distinkciju, koja se ti e na ina vr-enje eutanazije, spojimo sa prethodnom, koja se ti e volje, odnosno saglasnosti pacijenta, mo flemo da izdvojimo slede a tri oblika aktivne eutanazije ó aktivna dobrovoljna, aktivna nedobrovoljna i aktivna protivvoljna eutanazija, i tri oblika pasivne eutanazije ó pasivna dobrovoljna, pasivna nedobrovoljna i pasivna protivvoljna eutanazija. Pacijenta je, dakle, sa njegovom saglasno-u, ili bez nje, ak i protiv njegove volje, mogu e ubiti, ali ga je sa njegovom saglasno-u ili bez nje, pa i protiv njegove volje, tako e mogu e i pustiti da umre. Pomenute distinkcije mo flemo prikazati na slede i na in:

¹⁹ óTretman održavanja u flivotu je medicinski izraz koji referira na bilo koji tretman koji se obavlja u hitnim situacijama u cilju održavanja i produfljenja flivota osobe nakon zakazivanja jednog ili vi-e vitalnih organa. U ove tretmane spadaju, na primer, ve-ta ka, tj. mehani ka ventilacija, ve-ta ka ishrana i hidratacija, dijaliza, hemoterapija, kardiopulmonalna reanimacija, pa ak i davanje antibiotika (AMA Council of Ethical and Judicial Affairs 2015:94). Shodno tome, uskra ivanje tretmana uključuje, na primer, óneoperisanjeó ili ónepruflanje dijalizeó, a prekidanje tretmana ó isklju ivanje mehani kog ventilatora ili ve-ta ke ishrane i hidratacije.

	Aktivna eutanazija	Pasivna eutanazija
Dobrovoljna	X daje saglasnost Y da joj ubrizga smrtonosnu injekciju	X daje saglasnost Y da joj uskrati/prekine tretman odrflavanja u flivotu
Nedobrovoljna	Y ubrizgava smrtonosnu injekciju nekompetentnom X bez njegove saglasnosti	Y uskra uje/prekida tretman odrflavanja u flivotu nekompetentnog X bez njegove saglasnosti
Protivvoljna	Y ubrizgava smrtonosnu injekciju X protiv njegove volje	Y uskra uje/prekida tretman odrflavanja u flivotu X protiv njegove volje

1.4.1. ‘Ubijanje’ i ‘puštanje da se umre’

Na prvi pogled, izme u ÷ubijanjaø (*killing*) i ÷pu-tanja da se umreø (*letting die*)²⁰ postoji jasna pojmovna distinkcija. Naime, na pojmovnom nivou distinkcija izme u ÷ubijanjaø i ÷pu-tanja da se umreø jeste potpuno jasna i nedvosmislena: ona je instanca ÷ire, metafizi ke distinkcije izme u injenja (*action*) i ne injenja (*inaction*), odnosno izme u postupka (*act*) i propusta (*omission*). Uop-teno govore i, ÷ubijanjeø podrazumeva da delatnik ini drugoj osobi ne-to -to uzrokuje njenu smrt. Primeri ÷ubijanjaø su ubadanje druge osobe noflem, davljenje u vodi, trovanje, itd. Prema tome, ÷ubijanjeø je postupak.²¹ S druge strane, ÷pu-tanje da se umreø nije postupak. Ono podrazumeva da jedna osoba ima sposobnost i priliku da spre i smrt druge osobe, svesna je tog svog poloflaja, ali ne ini ni-ta ó -to za posledicu ima smrt te druge osobe. Dakle, ÷pu-tanje da se umreø obi no podrazumeva uzdrflavanje od vr-enja radnje koja mo fle spasiti osobu koja se nalazi u

²⁰ U literaturi na engleskom jeziku mo fle se prona i i sintagma *allowing to die* iji prevod bi bio ÷dopu-tanje da se umreø ili ÷dozvoljavanje da se umreø. Me utim, ovakav prevod i upotreba sintagme ÷pu-tanje da se umreø doveli bi nas u zabludu. Govor o tome da lekar *dopušta* ili *dozvoljava* pacijentu da umre ukazivao bi na to da je lekar taj koji ima izbor, odnosno da je on taj na kojem lefi odluka da li da produffi pacijentov flivot. Me utim, to nije slu aj. Ako je kompetentni pacijent dobrovoljno odbio tretman, onda lekar nema izbora, jer mu je moralno i zakonski zabranjeno da poni-ti pacijentovo odbijanje.

²¹ Ubijanje, me utim, nije osnovni postupak jer se sastoji u tome -to delatnik vr-i neki drugi postupak ili radnju (na primer, povla i obara pi-tolja) koja onda uzrokuje smrt osobe. O pojmu osnovnog postupka videti: Danto 1965; Goldman 1970.

smrtnoj opasnosti (Steinbock 1994:24). To uključuje nepozivanje policije, nebacanje pojasa za spasavanje, neoperisanje, itd. Pri ubijanju mi radimo ne-to, odnosno, vr-imo neki postupak, dok pri pu-tanju da se umre ne radimo ni-ta, odnosno, ne vr-imo ba-nijednu radnju. Prema tome, čini se da je razlika između ubijanja i pu-tanja da se umre zapravo razlika između injenja i ne injenja, odnosno postupka i propusta.

Ipak, uspostavljanje precizne i nedvosmislene karakterizacije distinkcije ubijanje/pu-tanje da se umre, uop-te ne predstavlja lak zadatak. Kao prvo, mogu i služe ajevi ubijanja u kojima ubica ne čini ba-ni-ta, kao i služe ajevi pu-tanja da se umre koji zapravo uključuju injenje (Rachels 1979:160-166; Steinbock 1994:24)). Radi ilustracije, zamislimo da neki monstrum izgladnjuje dete do smrti (Rachels 1979:160). On ga drži zarobljenog u sobi i ne daje mu nikakvu hranu, iako pri ruci ima sendvič koji mu nije potreban i koji može da pruži detetu i tako mu spasi život. Život deteta zavisi isključivo od toga da li će mu monstrum dati sendvič. On, međutim, potpuno ignoriše dete i dopušta da umre od gladi. Ponašanje ovakve osobe sasvim je ispravno okarakterisati i opisati kao postupak ubijanja a ne kao pu-tanje da se umre (Rachels 1979:166). S druge strane, mogu je i služaj pu-tanja da se umre koji zapravo uključuje injenje ne bogađ na primer, sakrivanje pojasa za spasavanje koji bi mogao da spase davljenika (Steinbock 1994:24). Kako bi smo detaljnije razmotrili ovaj primer koji daje Boni Stajnbok (*Bonnie Steinbock*), zamislimo, na primer, da je neki čovek upao u reku, i da je budući da je neplivac, poeo da se davi. Na mestu događaja zatekla su se i trojica služajnih prolaznika. Međutim, jedan od njih je jedini dostupni pojas koji bi mogao da spase davljenika sakrio u obližnjem grmu, i time onemogućio drugu dvojicu koji su takođe neplivci, da davljeniku dobace pojas. Usled toga, davljenik se ubrzo udavio. Pitanje koje ovde iskrsava je da li je ispravno ovo sakrivanje pojasa okarakterisati kao ubijanje? Na prvi pogled čini se da nije, jer čovek koji je pojas sakrio nije učinio ni-ta -to je na direktan i neposredan način doprinelo smrti davljenika. On ga nije, na primer, gurnuo u vodu; niti ga je pod pretnjom pi-toľjem naterao da u njuskoči. Pa ipak, on jeste učinio ne-to što sakrio je pojas. Stoga, moguće je zamisliti pu-tanja da se umre koja zapravo uključuju vr-enje nekog postupka, kao i ubijanja koja ne uključuju nikakvo injenje.

Prema tome, pojmovnu razliku između ubijanja i pu-tanja da se umre pogrešno je temeljiti na distinkciji injenje/ne injenje. TMČak i e mogu e je tvrditi da je ak i pu-tanje da se umre koje uključuje isključivo ne injenje, odnosno gde lekar zaista ne iniba ni-ta ó uskraivanje tretmana održavanja u flivotu (*withholding life sustaining treatment*) ó pogrešno okarakterisati kao pu-tanje da se umre (Rachels 1979). Rejels tvrdi da uskraivanje tretmana održavanja u flivotu nije propust, ve je određena vrsta postupka: koji izvršavamo posredstvom neizvršavanja drugih postupaka (Rachels 1979:166). Radi ilustracije tvrdnje, Rejels poredi uskraivanje tretmana održavanja u flivotu sa nerukovanjem. On smatra da uskraivanje tretmana održavanja u flivotu može da bude postupak, ba- kao -to nerukovanje može da bude uvreda. Ako bismo se u slučaju nerukovanja opravdavali tako -to bismo rekli: šAli ja nisam ni-ta uradio, samo sam se uzdržao od prihvatanja njegove ruke kada ju je pružio moglo bi da nam se odgovori: šTi jesi uinio jednu stvar ó uvredio si gaó (Rachels 1979:166). U uvredi možemo da se *ne* smejemo, *ne* priamo, *ne* rukujemo, itd., ó ali mi osobu *jesmo* uvredili. Isto tako, i u pu-tanju da se umre može da bude mnogo postupaka koje ne inimo: mi pacijentu *ne* dajemo hranu, *ne* dajemo mu lekove, itd. Pu-tanje da se umre ak i kada pod njim podrazumevamo isključivo ne injenje, zapravo jeste postupak: onaj kojim se blifite specifikuju postupci koji nisu izvršeni.

Konačno, i praksa potvrđuje da je pojmovnu razliku između ubijanja i pu-tanja da se umre pogrešno temeljiti na distinkciji injenje/ne injenje potvrđuje i praksa. Naime, u lekarskoj praksi nekada se dešava da lekari isključie respirator na koji je priključen pacijent radi održavanja flivota, ili fizički uklone cevi koje pacijenta ve-ta ki snabdevaju ishranom i hidratacijom. Sli no ovek iz gorepomenutog primera koji sakriva pojas za spa-avanje, i ovi slučajevi prekidanja leenja uključuju telesni pokret (*bodily movement*). Pa ipak, iako lekari zapravo ine ne-to ó pritiskaju dugme na respiratoru (ili nekom drugom aparatu odijeg rada zavisi pacijentov flivot) ili uklanjaju cevi ó prekidanje leenja ve ina njih ne kategorizuje kao ubijanje ve kao pu-tanje da se umre i smatra da uzrok smrti nije njihova intervencija, ve sama bolest. Ono -to oni smatraju moralno spornim i kategorizuju kao ubijanje nije pritiskanje dugmeta na aparatu, ve ubrizgavanje smrtonosne injekcije

(AMA Council of Ethical and Judicial Affairs 2015: 94, 115-116). Prema tome, odluka lekara da se aparat isključi, ne treba da se posmatra drugačije od njegove odluke da se on uopšte i ne uključi. Ako je lekar, dakle, odlučio da pacijenta treba pustiti da umre, može uslediti bilo koji od ova dva pravca delovanja, i oba treba tretirati pre kao pasivnu, a ne aktivnu eutanaziju. Ove odluke imaju isti tretman i u pravu. Naime, za razliku od ubrizgavanja smrtonosne injekcije, pritiskanje dugmeta na mašini ili uklanjanje cevi ne povlači nikakvu krivičnu odgovornost lekara.

Budući da pružanje tretmana održavanja u flivotu sprečava smrt pacijenta, uskraćivanje i prekidanje tretmana treba posmatrati kao njegovu suprotnost odnosno nesprečavanje smrti pacijenta. U oba slučaja delatnik ne sprečava pacijentovu smrt odnosno bilo kako to prekida sprečavanje smrti ili ga uskraćuje odnosno pušta ga da umre, odnosno vrši pasivnu eutanaziju. Prema tome, imajući u vidu sve navedeno, u disertaciji pod nazivom "ubijanje" odnosno aktivnom eutanazijom podrazumevamo isključivo ubrizgavanje smrtonosne injekcije, a ne i prekidanje tretmana održavanja u flivotu. Prekidanje tretmana održavanja u flivotu, jednako kao i njegovo uskraćivanje, uzimamo za primer puštanja da se umre odnosno pasivne eutanazije.

POGLAVLJE 2

NEKONSEKVENCIJALISTIČKO USPOSTAVLJANJE DISTINKCIJE UBIJANJE/PUŠTANJE DA SE UMRE I OSUDA AKTIVNE EUTANAZIJE

2.1. Moralni apsolutizam

Moralni apsolutizam je nekonzekventalistička etička teorija koja postupke vidi kao intrinzično dobre ili loše. Prema ovoj teoriji, moralna ispravnost postupaka zavisi isključivo od njihove prirode, i posledice do kojih oni dovode ne igraju nikakvu ulogu u njihovoj moralnoj proceni. Intrinzično dobri postupci su moralno ispravni i dopustivi, a intrinzično loši postupci su apsolutno nedopustivi. To znači da ih je *uvek*, odnosno bez izuzetka i bez obzira na posledice, nedopustivo izvršiti.²² Oni su apsolutno zabranjeni i njihove zabrane su formulisane kroz moralna pravila: *„Ne ubijö, Ne kradiö, „Ne lažliö, itd.*

2.2. Apsolutna zabrana ubijanja i distinkcija aktivna/pasivna eutanazija

Za apsolutiste ubijanje je intrinzično loš postupak, i kao takav, apsolutno je nedopustiv. Naime, moralno pravilo *„Ne ubijö ne kaže *„Izbegni ubijanje, ceteris paribusö, ve „Ne ubij, ta kaö.*²³ Prema tome, ubijanje je nedopustivo bez obzira na okolnosti ó dakle, bez obzira na motive iz kojih se vrši, dobre posledice do kojih dovodi i bez obzira na kompleksnost konkretne situacije u kojoj bi se izvršilo. Poznavanje posebnih činjenica u nekom konkretnom primeru ubijanja nema baš nikakav uticaj na odnos apsolutiste prema njemu. Činjenica da je osoba koja se ubija terminalno oboleli pacijent koji trpi nepodnošljiv bol i patnju, i koji smatra da njegova smrt predstavlja *dobro* za njega jer će sprečiti njegovu*

²² Kao što Elizabet Enskomb (*Elisabeth Anscombe*) kaže: *špostoje određene stvari koje treba da budu zabranjene samo zbog njihovog opisa kao takvih-i-takvih prepoznatljivih vrsta postupaka, bez obzira na sve dalje poslediceö. Tako e, dodaje da je *čpoenta strogosti zabrane u tome da ne budete zavedeni strahom i nadom u poslediceö* (Anscombe 1958:10), i da onaj za koga moralna ispravnost ovakvih postupaka zavisi od njihovih posledica *čpokazuje korumpiran umö* (Anscombe 1958:17).*

²³ Videti: Fried 1978:9.

dalju patnju, za apsolutistu ne igra nikakvu ulogu u moralnoj proceni ovog konkretnog sluaja ubijanja. Naime, za njega, ubijanje je apsolutno nedopustivo. S druge strane, ovakva nedvosmislena zabrana pu-tanja da se umre za apsolutiste ne postoji. Pu-tanje da se umre nije ne-to -to je intrinzično loše i stoga je dopustivo. Shodno tome, apsolutisti drže da je aktivna eutanazija, za razliku od pasivne, apsolutno nedopustiva (Callahan 1989; 1992; 1993; Cavanaugh 1996; 2006; Kass 1989; Ramsey 1970; Trammell 1978; 1979). Pri tom, u odbrani svoje teze, oni ne samo da ukazuju na samu lošu prirodu ubijanja, već pružaju i veliki broj argumenata. U nastavku ćemo razmotriti one najznačajnije i najuverljivije.

2.3. Ubijanje krši principe “izvršivosti” i “opcionalnosti”

Za Richarda Trammella (*Richard Trammell*) moralno relevantna razlika između aktivne i pasivne eutanazije postoji u principima izvršivosti i opcionalnosti (Trammell 1975). Prema njemu, aktivna eutanazija, za razliku od pasivne, krši princip izvršivosti jer dužnost neubijanja, za razliku od dužnosti spašavanja, može da se potpuno izvrši. Razliku u izvršivosti dužnosti neubijanja i dužnosti spašavanja, ilustruje u sledeća dva pasusa:

Empirijska je činjenica da je uvek moguće da osoba ne nanese ozbiljnu fizičku povredu ni jednoj drugoj osobi. Tako je empirijska činjenica da ni u kom slučaju nije moguće da osoba pomogne svakome kome je pomoć potrebna. Pozitivna dužnost da volimo komšiju ili da pomognemo onima kojima je pomoć potrebna postavlja maksimalnu etiku koja nikada ne bi dozvolila da se odmorimo, osim kako bismo sakupili snagu za nastavak bitke. Međutim, retko je slučaj da moramo da se trudimo da ne ubijemo osobu;

Ukratko, negativna dužnost neubijanja može da bude potpuno izvršena. Iskaz: Za svako X, ako je X osoba, onda Y ne ubija X o jeste tačan za mnoga Y. Međutim, pozitivna dužnost spašavanja nikada ne može da bude potpuno izvršena. Iskaz: Za svako X, ako je X osoba i potrebna mu je pomoć, Y pomaže X o nije tačan ni za jedno Y u svetu (Trammell 1975:133).

Dužnost neubijanja je, dakle, potpuno izvršiva. Ona je potpuno izvršiva zbog toga što, budući da je zabrana, odnosno ograničenje našeg delanja, od nas ne zahteva nikakav trud i resurse. Njeno ispunjenje od nas zahteva jedino uzdržavanje od određenog postupka

(Trammell 1975:134). Stoga, *svako* od nas može da izvrši svoju negativnu dužnost da *nikoga* ne ubije.²⁴ Naime, za svakoga od nas u potpunosti je moguće da ispuni ovu dužnost prema svim ljudima. *Čak* i, svako od nas upravo ovog trenutka, ispunjava svoju negativnu dužnost da nikoga ne ubije i to ne radi i apsolutno *nikada*, *ali* ni ne razmišljaju i o tome.

S druge strane, dužnost *spasavanja* nije potpuno izvršiva. To je zbog toga što pozitivne dužnosti uvek zahtevaju određene resurse. Njihovo ispunjenje zahteva bilo vreme, trud ili novac. Tako, na primer, dužnost da drugome pomognemo od nas zahteva da prekinemo sopstvene aktivnosti i da se odrekemo jednog dela svog resursa (Trammell 1975:134). Pri tom, broj ljudi kojima je potrebna pomoć daleko prevazilazi mogućnosti bilo kog pojedinca. Pozitivna dužnost da se *spase* onaj koji život je ugrožen, nikada ne može u potpunosti da se izvrši, jer *niko* od nas ne može da spasi *svakoga* kome je to potrebno. Prema tome, zbog toga što je potpuno izvršiva, dužnost neubijanja je za Trammella univerzalna dužnost: ona se duguje svim ljudima i nju duguju svi ljudi. Stoga, aktivna eutanazija predstavlja moralno nedopustiv postupak. S druge strane, budući da nije potpuno izvršiva, dužnost *spasavanja* nije univerzalna već *općina* dužnost: ona se duguje nekome, ali nikome određeno. Kome i kada pomognemo zavisi od naše odluke. U tom smislu, dužnost *spasavanja* je opcionalna. Pasivna eutanazija zbog toga predstavlja moralno dopustiv postupak.

Druga moralno relevantna razlika između aktivne i pasivne eutanazije za Trammella leži u *općinalnosti*. Naime, on tvrdi da aktivna eutanazija, za razliku od pasivne, krši princip *općinalnosti* jer ubijanje za razliku od *puštanja* da se *umre* predstavlja postupak koji zatvara sve opcije. Ovu razliku u *općinalnosti* između ubijanja i *puštanja* da se *umre* ilustruje u sledećim dva pasusa:

„Neki postupci ili *uništavaju* dobro ili *onemogućavaju* svima drugima da ostvare određeno dobro; dok drugi ne *uništavaju* i *ostavljaju* drugima otvorenu opciju da ostvare dobro koje je u pitanju. Pretpostavimo da je nastavak X-ovog života dobro. Onda, *općina* gledno, ako neko ubije X, ne samo da on *propušta* da doprinese realizaciji ovog dobra; on, takođe, zatvara opciju svima drugima da to urade. Međutim, ako Levit ili *sveštenik* samo pređe na drugu stranu od X-a, onda je bar ostavljena otvorena opcija za

²⁴ Naravno, ovo je tačno pod pretpostavkom da niko od nas nije u situaciji da izvršenje ubistva ne može da izbegne usled spleta nekih nesrećnih okolnosti kao što je, na primer, ubijanje u samoodbrani.

nekog Dobrog Samaritana da nai e i pruži X-u pomoć koja mu je potrebna da bi živio;

•Ako X ubije Y sasvim je izvesno da Y ne e živeti; ali ako X propusti da spase Y, neko drugi i dalje može imati opciju da spase Y (Trammell 1975:135).

Ubijanje osobe, dakle, za razliku od puštanja da ona umre, krši princip opcionalnosti zbog toga što nužno rezultira njenom smrću. Ono ne samo da ne doprinosi ostvarenju dobra, već i zatvara sve opcije, ne samo onom ko ubijanje vrši, već i svima drugima, da to učine. Ako drugu osobu ubijemo, onda je ona mrtva, i to je za nju kraj. Međutim, ako je samo pustimo da umre, mi time nismo osigurali njenu smrt jer ostavljamo otvorenom opciju da neko drugi nai e i spase je (Trammell 1975:135).

U primeni razlike u opcionalnosti između ubijanja i puštanja da se umre na distinkciju aktivna/pasivna eutanazija, Trammel zastupa falibilizam (Trammell 1978; 1979). Polazna pretpostavka od koje polazi je da se razmatranje distinkcije između aktivne i pasivne eutanazije mora vršiti iz stvarne pogrešive perspektive, a ne iz neke hipotetičke sveznaju e perspektive do koje se došlo tautologijom (Trammell 1978:57). Drugim rečima, Trammel drži da su lekari u svojim procenama vrednosti života terminalno obolelih pacijenata uvek pogrešivi i da greške u proceni da li je život određenog pacijenta vredan življenja mogu veoma da se razlikuju od lekara od lekara. Primenjena na distinkciju aktivna/pasivna eutanazija, tvrdnja da ubijanje, za razliku od puštanja da se umre, krši princip opcionalnosti implicira da je aktivna eutanazija nedopustiva, jer isključuje sledeće opcije:

- (1.) da se pacijentovo stanje spontano poboljša,
- (2.) da se on oporavi uz pomoć medicinskog tretmana, ili
- (3.) uz pomoć nekog ekvivalentnog otkrića leka (Trammell 1978:59, 62).

Aktivna eutanazija, odnosno ubijanje pacijenta, zatvara sve ove opcije dok ih, naprotiv, pasivna ostavlja otvorenim. Naime, odluka da se pacijent ubije je nepovratna (Trammel 1978:59). U ovom slučaju nema nikakve ispravke ako je, na primer, došlo do pogrešne dijagnoze njegove bolesti i ispostavilo se da ona zapravo nije terminalna. U puštanju

pacijenta da umre, naprotiv, to da li će pacijent umreti bar donekle je izvan ruku lekara. U ovom slučaju pogrešna prognoza njegove terminalne bolesti može biti ispravljena i pacijent može zadržati nadanu da živi, jer smrt (ukoliko do nje dođe) određuju faktori koji nisu u potpunosti pod kontrolom lekara. Stoga, lekari, kao pogrešiva bića, treba da izaberu pasivnu eutanaziju, odnosno onu opciju koja im, *ceteris paribus*, omogućava da se predomisle ili pak da se ostvari neka od opcija (1.)-(3.) (Trammell 1978:59, 62).

Trammel priznaje da, postoje slučajevi u kojima puštanje pacijenta da umre takođe krši princip opcionalnosti jer nužno rezultira njegovom smrću i tako zatvara sve njegove životne opcije (Trammell 1979:252). Takav je slučaj u kojem propust da se pacijentu sa prestankom rada srca pruži reanimacija, rezultira njegovom smrću jednako izvesno i brzo kao što to čini i ubrizgavanje smrtonosne injekcije. Međutim, odmah dodaje da, dok je brza i sigurna smrt *standardan* ishod aktivne eutanazije, to nije slučaj sa pasivnom eutanazijom i kaže: *generalno*, do praktične neminovnosti neposredne i direktne smrti pacijenta dolazi mnogo brže posle preduzimanja pozitivnih koraka da se okonča njegov život nego posle neprimanja određenog tretmana (Trammell 1979:252). Prema tome, Trammel zaključuje da možemo reći da, *generalno* pasivna eutanazija ostavlja otvorene opcije (kao što su spontano poboljšanje stanja pacijenta, njegov nenadani i ne očekivani oporavak bilo uz pomoć medicinskog tretmana ili uz pomoć ne očekivanog otkrića leka) koje aktivna eutanazija ne ostavlja otvorenim (Trammell 1979:252).

2.3.1. Distinkcija ubijanje/puštanje da se umre u slučaju pogrešne dijagnoze

Svoju argumentaciju u prilog moralnoj distinkciji pasivna/aktivna eutanazija, Trammel ojačava i dodatnim razmatranjem različitih implikacija koje ubijanje i puštanje da se umre imaju u slučaju pogrešne medicinske dijagnoze (Trammell 1978; 1979). Isti kaže da i ubijanje i puštanje da se umre dopunjavaju greške. Međutim, u situaciji nesavršenog znanja puštanje da se umre, za razliku od ubijanja, omogućava izbegavanje najgorih mogućih ishoda (Trammell 1978:58; 1979:251). On primećuje da i aktivna i pasivna eutanazija mogu pogrešno da se primene i onda kada se vrše protivno pacijentovom najboljem interesu, odnosno iz pogrešnog verovanja i da njegov život nije vredan življenja. Trammel

kafle: ōi gre-ka je uzrokovati ili dopustiti okon anje flivota koji ima vrednost; ili produffiti ili ne okon ati flivot koji nema nikakvu vrednostö (Trammell 1978:61).²⁵ Prema tome, pacijentov najbolji interes je da ne bude ubijen ili pu-ten da umre ako je njegov flivot vredan flivljenja, i da bude ubijen ili pu-ten da umre ako njegov flivot nije vredan flivljenja. Stoga, gre-ka koju pasivna eutanazija dopu-ta je produflenje flivota koji zapravo nije vredan flivljenja, a gre-ka koju dopu-ta aktivna eutanazija je oduzimanje flivota koji je zapravo vredan flivljenja. Pri tom, gre-ka koju dopu-ta aktivna eutanazija mnogo je gora od gre-ke koju dopu-ta pasivna eutanazija. Naime, Tramel kafle da, ako flivot osobe zapravo nije vredan flivljenja, gre-ka produflenja njenog flivota (odnosno, produflenja njenih patnje i bola) ōmofle se bar minimalizovati injenjem svega mogu eg da se njen fizi ki bol otkloni i pokazivanjem brige od strane njenih bliflnjihö. S druge strane, ne postoji na in da se ōminimalizuje gre-ka ubijanja osobe koja ispred sebe ima vredne dane i godine flivotaö (Trammell 1978:58).

Pored toga, Tramel zapafle da je gre-ka koju dopu-ta aktivna eutanazija ö oduzimanje flivota koji je zapravo bio vredan flivljenja ö gora iz jo-jednog razloga. Skup ljudi koji mofle biti o-te en pogre-nom primenom aktivne eutanazije mnogo je ve i od skupa ljudi koji mofle biti o-te eni pogre-nom primenom pasivne eutanazije (Trammell 1978:62; 1979:251). U skupu pacijenta ōpostoji podskup koji ne mofle biti o-te en pogre-nom odlukom da se izvr-i pasivna eutanazija, ali ne postoji podskup koji ne mofle biti o-te en pogre-nom odlukom da se izvr-i aktivna eutanazijaö (Trammell 1978:62). Naime, dok ni jedan pacijent ne mofle da preflivi pogre-nu primenu aktivne eutanazije, postoji mnogo onih koji mogu da preflive pogre-nu primenu pasivne eutanazije ö kao, na primer: pacijenti koji pate od depresije i flele da umru, ali ipak uspevaju da se izle e; pacijenti koji se nalaze u privremenoj komi; oni ija je bolest pogre-no dijagnostikovana kao terminalna; defektna novoro en ad, itd. (Trammell 1978:61-62; 1979:251). Travi-e, Tramel dobro zapafle da ni jedna osoba ne mofle umreti zbog uskra ivanja ili prekidanja odre ene vrste medicinskog tretmana osim ako joj od tog tretmana ne zavisi flivot. On

²⁵ Tramel ne poku-ava da utvrdi koji to flivot nije vredan flivljenja ve samo zastupa jedno epistemolo-ko stanovi-te ö falibilizam jer konstatuje da u proceni vrednosti flivota uvek mofle da se pogre-i i da postoji velika verovatno a da se o ovom pitanju donese pogre-an sud (Trammell 1978:55).

ukazuje na to da je stanje nekih od ovih pacijenata takvo da za njih činjenica da je doktor pogrešio u dijagnozi uopće i nije relevantna. Ukoliko je, naime, njihov život vredan življenja na način da im tretman održavanja u životu nije neophodan, onda pokušaj pasivne eutanazije ovakvih pacijenata ne može rezultirati njihovom smrću čak i ako je doktor pogrešio u svojoj dijagnozi (Trammel 1978:64). Stoga, zaključuje da aktivna eutanazija (za razliku od pasivne), nije izuzeta od mogućnosti određenih vrsta ozbiljnih grešaka, da uključuje rizik da do njih dođe, i da je zbog toga nedopustiva (Trammell 1978:62, 64; 1979:251).

2.4. Ubijanje je uzrokovanje smrti

Za neke apsolutiste, kao što su Danijel Callahan (*Daniel Callahan*), Pol Ramzi (*Paul Ramsey*) i Lion Kas (*Leon Kass*), moralna distinkcija između pasivne i aktivne eutanazije počinje na njihovoj razlici u kauzalitetu, odnosno na njihovoj razlici u kauzalnom odnosu između lekara i smrti pacijenta. Oni tvrde da u pasivnoj eutanaziji, za razliku od aktivne, uzrok smrti nije delatnik, odnosno lekarevo prekidanje/uskraćivanje tretmana održavanja u životu, već sama osnovna bolest od koje je pacijent bolovao (Callahan 1989; 1992; Ramsey 1970). Callahan kaže da:

Šteta s jedne strane, okončati život druge osobe ubrizgavanjem smrtonosne injekcije znači direktno ubiti drugog čovjeka – postupak je fizički uzrok smrti. S druge strane, pustiti nekoga da umre od bolesti koju ne možemo izlečiti (i koju nismo uzrokovali) znači omogućiti bolesti da deluje kao uzrok smrti (Callahan 1989:6).²⁶

Isto započinjanje iznose Ramzi i Kas:

U propustu ni jedan ljudski delatnik ne uzrokuje smrt pacijenta bilo direktno ili indirektno. On umire od uzroka protiv kojih nije ni milosrdno ni razumno boriti se uz pomoć mogućih medicinskih intervencija...Postupak i propust, prema tome, mogu biti predmet različitih moralnih evaluacija (Ramsey 1970:151).²⁷

²⁶ Videti i: Callahan 1992:53; 1993:77, 79.

²⁷ Videti i: Ramsey 1977.

šPrekidanje medicinske intervencije, omogu avanje prirodi da ide svojim tokom u osnovi se razlikuje od ubistva iz milosr a. Naime, smrt ne mora nužno da sledi iz prekidanja tretmana; Karen En Kvinlan je flivela vi-e od deset godina nakon -to je sud dozvolio da se respirator koji ju je odrflavao u flivotu ukloni. Ne lekar, ve osnovna fatalna bolest postaje pravi uzrok smrti.ö (Kass 1989:43).

Sva tri autora, dakle, tvrde da lekar koji pacijentu ubrizga smrtonosnu injekciju uzrokuje njegovu smrt (*agent-caused death*), dok lekar koji takvog pacijenta õsamoö pusti da umre prekidanjem/uskra ivanjem tretmana odrflavanja u flivotu, ne uzrokuje njegovu smrt ó uzrok njegove smrti u tom slu aju je bolest od koje boluje (*non-agent caused death*). Stoga, prema njima, lekar nikada ne sme aktivno da oduzme pacijentu flivot, ali moñe da ga pusti da umre. Aktivna eutanazija je, dakle, za razliku od pasivne eutanazije, neopravdana i nedopustiva. Formalno predstavljen, njihov argument glasi:

- (1.) Propust ne moñe da bude uzrok.
- (2.) Ako propust ne moñe da bude uzrok, onda on ne moñe da uzrokuje bilo -ta, pa ni smrt.
- (3.) Pasivna eutanazija je propust.
- (4.) Dakle, pasivna eutanazija ne moñe da uzrokuje smrt.

Moralnu distinkciju izme u ubijanja i pu-tanja da se umre, ovi autori, dakle, posmatraju kao distinkciju izme u uzrokovanja i neuzrokovanja, odnosno postupka i propusta, a moralnu odgovornost shvataju tako da zahteva kauzalnu odgovornost. Prema njima, moralna odgovornost postoji samo tamo gde je mogu e utvrditi kauzalnu odgovornost, odnosno uzro no-posledi ni odnos izme u delatnika i posledice njegovog delanja. Delatnik je moralno odgovoran samo za ono za -ta je kauzalno odgovoran ó dakle, samo za ono -to ini, ne i za ono -to propu-ta da u ini. Prema tome, ovi autori drñe da je telesni pokret nuñan uslov za pripisivanje moralne odgovornosti delatniku. Kada pokreti aktiviraju kauzalni lanac koji dovodi do -tete ili povrede, oni dovode do odgovornosti delatnika. Budu i da u propustu nema ovakvih pokreta, nema ni delatnikove odgovornosti. Delatnik koji osobu ubija (budu i da ubijanje podrazumeva postupak) uzrokuje njenu smrt, dok delatnik koji osobu pu-ta da umre (budu i da pu-tanje da umre podrazumeva propust) ne

uzrokuje njenu smrt. Prema tome, on je moralno odgovoran samo za aktivnu eutanaziju, ne i za pasivnu eutanaziju.

Me utim, u ovoj argumentaciji, Kalahan, Kas i Ramzi nisu savim ujedna ni. Naime, Kalahan i Kas, za razliku od Ramzija, pod pu-tanjem da se umre ne podrazumevaju isklju ivo propust, odnosno uskra ivanje tretmana odrflavanja u flivotu, ve i prekidanje tretmana odrflavanja u flivotu. Slu aj prekidanja tretmana odrflavanja u flivotu ó kod kojeg lekar ipak vr-i telesni pokret i ini ne-to kao, na primer, kada pritiskom dugmeta isklju uje respirator ó oni tretiraju istovetno slu aju uskra ivanja ovog tretmana ó kod kojeg ne postoji nikakav telesni pokret. Za njih, jednako kao i slu aj uskra ivanja tretmana, on ne predstavlja uzrokovanje pacijentove smrti i ne uklju uje moralnu odgovornost lekara. Kalahan prufla i obja-njenje zbog ega ova dva slu aja treba tretirati na isti na in (Callahan 1989; 1992; 1993). On prime uje da smrtonosni efekat prekidanja/uskra ivanja tretmana odrflavanja osobe u flivotu, za razliku od smrtonosnog efekta ubijanja osobe, zavisi od njenog po etnog stanja ó od toga da li je bila zdrava ili bolesna. Za razliku od ubijanja, prekidanje/uskra ivanje tretmana odrflavanja u flivotu, uzrokuje smrt isklju ivo bolesne osobe, dok na zdravoj osobi nema nikakvog efekta. Naime, i kod prekidanja tretmana odrflavanja u flivotu, jednako kao i kod njegovog uskra ivanja, uzrok smrti je pacijentova bolest, a ne lekar jer je pacijentov flivot bio odrflavan ve-ta kim sredstvom (na primer, mehani kim respiratorom zbog bolesti koja ga je onesposobila da samostalno di-e). Dakle, da nije bilo bolesti, tretman odrflavanja u flivotu pacijentu ne bi ni bio neophodan i moralno pitanje da li je njegovo prekidanje uzrok smrti pacijenta, uop-te se ne bi ni pojavilo (Callahan 1989:6; 1992:53; 1993:77, 80-82). On zaklju uje: öSmrtonosna injekcija e ubiti i zdravu i bolesnu osobu...Isklju ite ma-inu meni, zdravoj osobi, i ni-ta se ne e dogoditi. Suprotno, to e okon ati flivot samo bolesnoj osobi ó zbog osnovne, smrtonosne bolestiö (Callahan 1992:53).

Prema tome, ubijanje pacijenta ubrizgavanjem smrtonosne injekcije je uzrok pacijentove smrti, jer je i nufan i dovoljan uslov njegove smrti. Pu-tanje pacijenta da umre, bilo prekidanjem bilo uskra ivanjem tretmana odrflavanja u flivotu, nije uzrok njegove smrti, jer iako nufan, nije i dovoljan uslov njegove smrti. Naime, prekidanje/uskra ivanje

tretmana odrflavanja u flivotu samo po sebi ne moŕe da uzrokuje smrt pacijenta, jer da bi u ovom slu aju do pacijentove smrti do-lo neophodno je i to da on boluje od terminalne bolesti, i da mu je uop-te i potrebno spa-avanje flivota kroz pruflanje ovakvog tretmana, a da mu ga ni niko drugi ne pruŕi (Callahan 1992:53; 1993:77, 80-82).²⁸

2.5. Ubijanje je nameravanje smrti

Jo-jedan bitan faktor u apsolutisti kom uspostavljanju moralne distinkcije izme u aktivne i pasivne eutanazije je namera delatnika (Kass 1989; Trammell 1978). Kod ubijanja, delatnik namerava da okon a flivot druge osobe, dok kod pu-tanja druge osobe da umre, on njenu smrt uop-te ne namerava: ōAko delujemo da ubijemo, o igledno je da je na-a namera da se okon a flivotí Ako propustimo da delujemo da produffimo flivot, na-a namera nije nufno da se okon a flivotö (Trammell 1978:64). Prema tome, aktivna eutanazija je, za razliku od pasivne, nedopustiva jer uklju uje nameravanje smrti. U aktivnoj eutanaziji, delatnik namerava i planira smrt pacijenta, dok kod pasivne, on smrt pacijenta niti namerava niti planira, ve ōsamoö predvi a.

Osoba koja pacijenta ubija, namerava nedvosmislen ishod za njega, i njegovo ubijanje nije uspe-no dok se taj ishod ó smrt pacijenta ó ne postigne. S druge strane, osoba koja pacijenta pu-ta da umre nema nufno za cilj odre eni ishod. Ovde, njena namera nije nufno da okon a pacijentov flivot (Kass 1989:43-44; Trammell 1978:64). Namera osobe koja pu-ta pacijenta da umre ne e nufno biti osuje ena ako on preflivi, ali e nufno biti osuje ena ako pacijent preflivi radnju kojom osoba ima za cilj da okon an njegov flivot. Tako, ako neka osoba pacijenta pusti da umre, njegovo neo ekivano preflivljavanje ili pobolj-anje stanja ne ini pu-tanje ovog pacijenta da umre ōneuspe-nimö, ali ako ga ona ubije, neo ekivano preflivljavanje ili pobolj-anje stanja pacijenta u ini e njegovo ubijanje ōneuspe-nimö (Trammell 1978:64-65). Prema tome, kada drugu osobu ubijamo, mi nameravamo njenu smrt i stoga, znamo da je ona rezultat na-eg delovanja, a kada je

²⁸ Ovome moŕemo da dodamo i distinkciju da je, u slu aju uskra ivanja tretmana odrflavanja u flivotu za realizaciju pacijentove smrti potrebno i to da mu ni niko drugi ne pruŕi ovaj tretman; a u slu aju prekidanja tretmana da ni niko drugi ne upali dugme na ma-ini.

pu-tamo da umre, mi uop-te ne znamo koji je rezultat toga jer pri tome uop-te nemamo nikakvu nameru. Radi ilustracije, Tramel daje slede i primer: "Pretpostavimo da je doktor, u procesu ubrizgavanja otrova u pacijenta, tvrdio da nije imao nikakvu odre enu nameru ine i to. "Moram ne-to da uradim", kafe on, "Za-to ne ovo?" (Trammell 1978:65). Prema Tramelu, o igledno je da o ekujemo da lekar zna -ta ini ako interveni-e da bi uveo odre enu promenu u stanje pacijenta, jer kako kafe, "racionalno delanje je su-tinski povezano sa odre enom namerom; u suprotnom imamo slu ajan pokret" (Trammell 1978:65). Me utim, ako se lekar uzdrflava od toga da pacijentu ubrizga injekciju, onda on ne mora nuffno pretpostaviti takvo znanje niti pri tome nuffno imati nedvosmisleno nameravani ishod za pacijenta (Trammell 1978:65). Prema tome, u moralnoj proceni aktivne eutanazije klju nu ulogu igra namera delatnika ó budu i da je to smrt pacijenta, ovaj oblik eutanazije je nedopustiv.

2.5.1. Doktrina dvostrukog efekta

Jedan od na ina uspostavljanja moralne distinkcije izme u aktivne i pasivne eutanazije u kojem namera delatnika igra klju nu ulogu podrazumeva pozivanje na doktrinu dvostrukog efekta.²⁹ DDE je zasnovana na distinkciji izme u nameravanja i predvi anja, odnosno onoga -to delatnik svojim postupkom namerava da postigne i onoga -to ne namerava, ali predvi a kao posledicu tog postupka. Ona se upotrebljava kao metod moralnog opravdanja postupaka koji imaju dve posledice ó jednu dobru, i drugu lo-u.³⁰ Zastupnici DDE smatraju da su takvi postupci opravdani ukoliko je samo dobra posledica nameravana od strane delatnika, a lo-a je predvi ena, ali ne i nameravana ó ona se smatra sporednim, nefleljenim efektom postupka.

²⁹ Dalje u tekstu za doktrinu dvostrukog efekta koristi emo skra enicu DDE.

³⁰ Neki autori govore o *principu dvostrukog efekta* (Boyle 1980; Mangan 1949) ili *pravilu dvostrukog efekta* (Quill et al. 1997a; Sulmasy and Pellegrino 1999). Me utim, s obzirom da DDE ne podrazumeva jedan jedinstveni princip ili pravilo, ve skup od etiri uslova koja se koriste u moralnoj proceni nekog postupka, u disertaciji govorimo o *doktrini dvostrukog efekta*. Tako e, u savremenoj diskusiji DDE je doflivela nekoliko revizija, tako da vi-e ne postoji samo jedna, ve nekoliko njenih razli itih formulacija. Videti: Boyle 1980; 1991; Marquis 1991; Quinn 1989.

Iako se neki autori³¹ protive tvrdnji da je DDE formulisao Toma Akvinski (*Thomas Aquinas*), ve i deo njih ipak se slafe oko toga da se njeni koreni nalaze u njegovom u enju o moralnoj opravdanosti ubijanja u samoodbrani (Boyle 2004:52-53; Cavanaugh 1996:252; 2006:1-14; Marquis 1991:5). U svom u enju, Akvinski je ustanovio etiri uslova koja konkretni in ubijanja drugog u samoodbrani mora da ispuni kako bi bio moralno opravdan i dopustiv. Prvi uslov se odnosi na prirodu samog postupka i njega Akvinski ustanovljava kada kaffe da: "Budu i da ono -to je nameravano jeste o uvanje sopstvenog flivota, takav in nije nedopustiv: prirodno je da svaka stvar o uva sopstvenu egzistenciju dokle god je u mogu nosti" (Aquinas 2013: p. II-s. II, q. 64, a. 7).³² Ovim uslovom, on zahteva da in samoodbrane bude sam po sebi (nezavisno od posledica) dobar, ili bar moralno neutralan. Drugi uslov ti e se namera delatnika. Njime, Akvinski zahteva da delatnik sme da namerava samo dobru posledicu, a ne i lo-u, mada nju mofle da predvidi. On kaffe da: "Ni-ta ne spre ava jedan in da ima dva efekta, od kojih je samo jedan nameravan, a drugi je izvan namere (*praeter intentionem*). Sada, moralni inovi svoj karakter dobijaju prema onome -to je nameravano, a ne prema onome -to je izvan namere jer je to slu ajno (*per accidens*), kao -to je obja-njeno ranije [p. II-s. II, q. 43, a. 3; q. 12, a. 1]" (Aquinas 2013: p. II-s. II, q. 64, a. 7). Prema tome, kako bi opravdao ubijanje drugog u samoodbrani, Akvinski se posluflio razlikovanjem izme u *predviđanja* da e drugi umreti usled o ina samoobrane o -to je smatrao dopustivim, i *namernog* ubijanja drugog o -to je smatrao nedopustivim. Privatno lice, naime, ne sme namerno da ubije napada a, ali sme da namerava samoodbranu koja e rezultirati napada evom smr u *praeter intentionem*.³³ Ukoliko je, dakle, nameravana posledica ubijanja o uvanje sopstvenog flivota a ne smrt druge osobe, onda je smrt druge osobe izvan namere delatnika o ona je tek sporedni efekat njegove samoodbrane. Stoga, ubijanje u samoodbrani je opravdano. O tre em uslovu zaklju ujemo iz Akvinskijevih re i: "pogre-no je da ovek namerava da ubije drugog kako bi se odbranio" (Aquinas 2013: p. II-s. II, q. 64, a. 7). Ovim uslovom Akvinski

³¹ Videti, na primer Anscombe 2005:232-233.

³² p. referira na deo, s. na odeljak q. na pitanje, a. na lan.

³³ U svom opravdanju ubijanja u samoodbrani, Akvinski sledi Avgustina u njegovoj tvrdnji da oni kojima je povereno op-te dobro, kao -to su vojnici ili policajci, mogu da oduzmu flivot kada to sluffi op-tem dobro (Aquinas 2013: II-II q. 64 a. 2, a. 3). Me utim, za razliku od Avgustina, tvrdi da i privatno lice mofle opravdano da ubije drugoga u samoodbrani.

uspostavlja distinkciju između sredstva za postizanje cilja i samog cilja, odnosno zahteva da lo-a posledica (smrt napada a) ne bude sredstvo za postizanje dobre posledice (o uvanja sopstvenog flivot). Ovaj uslov izuzetno je važan jer u slučaju da je o uvanje sopstvenog flivota direktni rezultat ubijanja i smrti napada a, delatnik bi tada zapravo nameravao ubijanje napada a. Konačno, njegov četvrti uslov ti je se proporcionalnosti između u dobrog i lo-eg efekta: "Pa ipak, neki postupak koji proizlazi iz dobre namere može biti nedopustiv ako nije proporcionalan nameravanom cilju. Prema tome, nije dopustivo da neko u odbrani sopstvenog flivota koristi više sile nego što je neophodno" (Aquinas 2013: p. II-s. II, q. 64, a. 7). Ovim uslovom Akvinski zahteva da su delatnikovi razlozi za delovanje proporcionalno snažni, odnosno da za dopuštanje predviđene lo-e posledice postoji proporcionalno snažan razlog.

2.5.2. Uslovi DDE

Tradicionalna, Akvinskijeva formulacija DDE tvrdi da je postupak koji ima dve posledice, jednu dobru i drugu lo-u, moralno dopustiv ukoliko ispuni sledeća četiri uslova (Cavanaugh 2006:26; Mangan 1949:43; Sulmasy and Pellegrino 1999:545):

- (1.) Postupak mora biti sam po sebi dobar ili bar moralno neutralan,
- (2.) Delatnik namerava samo dobru posledicu, ne i lo-u,
- (3.) Lo-a posledica nije sredstvo za postizanje dobre posledice,
- (4.) Delatnik ima proporcionalno snažne razloge za delovanje.

Uslov (1.) određuje da li je postupak ikada potencijalno dopustiv. On ne sme da bude intrinzično, razmatran sam po sebi i nezavisno od svojih posledica, lo-. Uslov (2.) uspostavlja moralno relevantnu distinkciju između nameravanja i predviđanja, i kaže da samo dobra posledica postupka sme da se namerava, ne i lo-a. Uslov (3.) ustanovljava da li je lo-a posledica (potencijalno nanesena -teta) nameravana, bilo kao cilj, bilo kao sredstvo za postizanje cilja. U slučaju da je lo-a posledica nameravana kao sredstvo, odnosno da je direktni rezultat dobre posledice, onda bi delatnik nameravao lo-u posledicu u svrhu postizanja dobre. Prema tome, ako je lo-a posledica nameravana i bilo kao cilj, bilo kao

sredstvo ó tada je postupak lo-, on je zlonameran, i prema tome nemoralan. Kona no, uslov (4.) zahteva od delatnika da uporedi celu mreflu dobrih i lo-ih posledica potencijalno prihvatljivih postupaka kako bi utvrdio koji postupak e dovesti do posledice proporcionalno ve e vrednosti. Delatnik treba da izabere postupak sa najpovoljnijom ravnoteflom dobrih i lo-ih posledica, a u okviru granica postavljenih uslovima (1.)-(3.). Ovaj uslov delatnika usmerava na to da razmotri sve -to je vezano za -tetne sporedne efekte postupka, -to bi moglo da mu prufli razloge da se od njega uzdrffi.

Postupak koji ima dve posledice, dobru i lo-u, moralno je ispravan, odnosno opravdan i dopustiv, ako je ispunjen svaki od navedenih uslova. Pojedina no uzet, svaki uslov je nuffan uslov moralne ispravnosti ovakvog postupaka. Me utim, ovi uslovi uzeti tek svi zajedno, ine skup dovoljnih uslova njegove moralne ispravnosti. Prema tome, da bi bio moralno ispravan, potrebno je da postupak koji ima, i dobru i lo-u posledicu, zadovolji sva etiri uslova DDE.

2.5.3. DDE i terminalna sedacija

Pozivaju i se na navedene uslove, zatupnici DDE opravdavaju terminalnu sedaciju kao oblik pasivne eutanazije, i kao alternativu aktivnoj eutanaziji (Boyle 2004:51-60; Cavanaugh 1996:248-254; 2006:108-112; Kaczor 2005:79; Sulmasy and Pellegrino 1999:545-550; Troug et al. 1992:1678-1682). Prema njima, aktivna eutanazija, kao ubijanje u kojem delantik namerava da okon a flivot druge osobe, nikada nije moralno ispravna, dok terminalna sedacija jeste jer u njoj smrt nije nameravana ve je samo predvi ena.³⁴

Terminalna sedacija obi no se smatra vidom pasivne eutanazije iz razloga -to davanje sedacije ne uzrokuje smrt pacijenta direktno i neposredno (Troug et al. 1992:1678-1682). Me utim, u pitanju je medicinski postupak koji nije istovetan pasivnoj eutanaziji u smislu u kojem smo do sada koristili taj termin (kao uskra ivanje ili prekidanje tretmana

³⁴ Upotreba DDE od strane lekara i klini ara podr-ku pronalazi u mi-ljenju Ameri kog medicinskog udrufenja (videti: McMurray et al. 1992), ali i u pravnim odlukama. U slu aju Vacco vs. Quill, sud je pribeleffio da drflava mofle da zabrani asistirano samoubistvo, iako mofle da dozvoli palijativnu negu ókoja mofle da ima predvi en, ali nenameravan ódvostruki efekató ubrzavanja smrti pacijentaó (óVacco v. Quilló 1997).

održavanja u flivotu) te stoga zahteva detaljnije objašnjenje. Naime, terminalna sedacija je jedan od dva najzastupljenija oblika sediranja terminalno obolelih pacijenata, koji podrazumeva teku sedaciju ovakvih pacijenta velikom dozom opioidnih analgetika (na primer, morfijumom) ili barbiturata (na primer, bazdenonom), a esto se koristi i kombinacija ovih lekova (Quill et al. 1997b:2100).³⁵ Ovi analgetici se koriste u situacijama kada je pacijentov bol postao ekstremno i kada ga je nemoguće ublažiti palijativnim merama.³⁶ Kontinuirana upotreba velike doze ovih lekova čini da pacijent više ne oseća bol, i dovodi ga u besvesno stanje koje se održava sve dok ne umre.

Međutim, u autorima, međutim, postoji izvesno neslaganje oko definicije terminalne sedacije. Neki od njih (Trough et al. 1992) smatraju da upotreba lekova, sama po sebi, nije problematična jer ne uzrokuje pacijentovu smrt.³⁷ Međutim, ako nisu obezbeđeni veštačka hidratacija i ishrana, terminalna sedacija može uzrokovati smrt. Pacijent tada umire od dehidratacije i izgladnelosti, ili neke druge komplikacije. Prema tome, pod terminalnom sedacijom podrazumevaju slučaj kada se sedacija lekovima kombinuje sa prekidanjem ili uskraćivanjem veštačke hidratacije i ishrane (Trough et al. 1992:1680). Drugi autori, pod terminalnom sedacijom podrazumevaju isključivo upotrebu velike doze narkotičkih analgetika ili barbiturata koja postepeno dovodi pacijenta u besvesno stanje i koja se održava do njegove smrti (Boyle 2004; Cavanaugh 1996; Sulmasy and Pellegrino 1999). Prema njima, ovakva upotreba lekova ubrzava pacijentovu smrt utoliko što, na primer, dovodi do respiratorne depresije (Cavanaugh 1996:248; 2006:110).³⁸ S obzirom na ovu nekonzistentnost u upotrebi termina "terminalna sedacija", ovde se ne može odrediti u pogledu definicije ovog medicinskog postupka. Ono što je za nas bitno jeste činjenica da, bilo da uključuje prekidanje ili uskraćivanje veštačke hidratacije i ishrane ili ne, terminalna sedacija skraćuje pacijentov flivot. Ona ublažava i smiruje bol, ali i ubrzava smrt pacijenta

³⁵ Drugi oblik sedacije koji se esto koristi je palijativna sedacija. Ona podrazumeva upotrebu male doze lekova koja ne izaziva nesvesnost umirućeg pacijenta, već samo ublažava i olakšava simptome i nikada nije povezana sa prekidanjem tretmana održavanja u flivotu.

³⁶ Opioidni analgetici i barbiturati su sredstva za ublažavanje bolova sa najjačim dejstvom. Oni ublažavaju bol tako što blokiraju sprovođenje impulsa za bol od periferije nervnog sistema ka mozgu.

³⁷ Neki lekari insistiraju na tome da je shvatanje da opiodi koji se primenjuju za olakšavanje bola mogu da ubrzaju smrt zapravo običan mit (Fohr 1998:315-328; Sykes and Thorns 2003:312-318).

³⁸ Videti i: Latimer 1991:332.

(Boyle 2004:51; Troug et al. 1992:1678). Prema zastupnicima DDE, ona je, za razliku od aktivne eutanazije, moralno opravdana jer ispunjava sve uslove koje DDE pred nju postavlja:

(1.) Postupak mora biti sam po sebi dobar ili bar moralno neutralan.

Terminalna sedacija ispunjava ovaj uslov zato što sama po sebi nije moralno loša. Upotreba morfijuma sama po sebi nije nemoralna (Sulmasy and Pellegrino 1999:545). Ona može da skрати pacijentov život, odnosno da ubrza njegovu smrt, međutim ona takođe i ublažavanje bola i patnje pacijenta.

(2.) Delatnik sme da namerava samo dobru posledicu ne i lošu.

Terminalna sedacija ispunjava uslov (2.) jer upotrebom velike doze narkotika i analgetika lekar namerava uklanjanje bola, a ne uzrokovanje smrti kroz respiratornu depresiju (Sulmasy and Pellegrino 1999:545). On promišlja kako da ublaži bol i patnju pacijenta, a ne kako da ga ubije, i razmatra kojim sredstvima to da postigne (Cavanaugh 2006:110). Njegovo sredstvo za postizanje cilja je upotreba velike doze opioidnih analgetika, za koju zna da može da dovede do pacijentove smrti. Njegov cilj jeste da ublaži bol i patnju, i njegova namera je usmerena prema ostvarenju tog cilja. Ono što određuje njegov postupak, odnosno definiše to što on čini kao terminalnu sedaciju nije njegovo predviđanje da će upotreba barbiturata dovesti do smrti pacijenta, već je to njegova namera (da će ona ublažiti bol pacijenta). Delatnik, naime, ne čini ništa kako bi obezbedio dovoljnu dozu barbiturata koja dovodi do sprečavanja disanja. On ubrizgava dozu dovoljnu samo za otklanjanje bola. Ukoliko bol pacijenta time ne bi bio uklonjen, delatnik bi smatrao da nije uspeo u onome što je naumio. Drugim rečima, on bi smatrao da nije rešio problem koji je u promišljanju pokušao da reši, a to je kako da ublaži i otkloni pacijentov bol, a ne kako da ga ubije (Cavanaugh 2006:110).³⁹ U aktivnoj eutanaziji, lekar takođe namerava da ublaži i otkloni bol i patnju pacijenta i ono o čemu promišlja jeste kako to da postigne. U promišljanju, međutim, on otkriva da je namina za postizanje ovog cilja u ubijanje pacijenta (Cavanaugh

³⁹ Dokazi o lekarskoj nameri u terminalnoj sedaciji mogu se naći u beleškama u pacijentovom kartonu o dozama i titraciji analgetika (Boyle 2004:51-52).

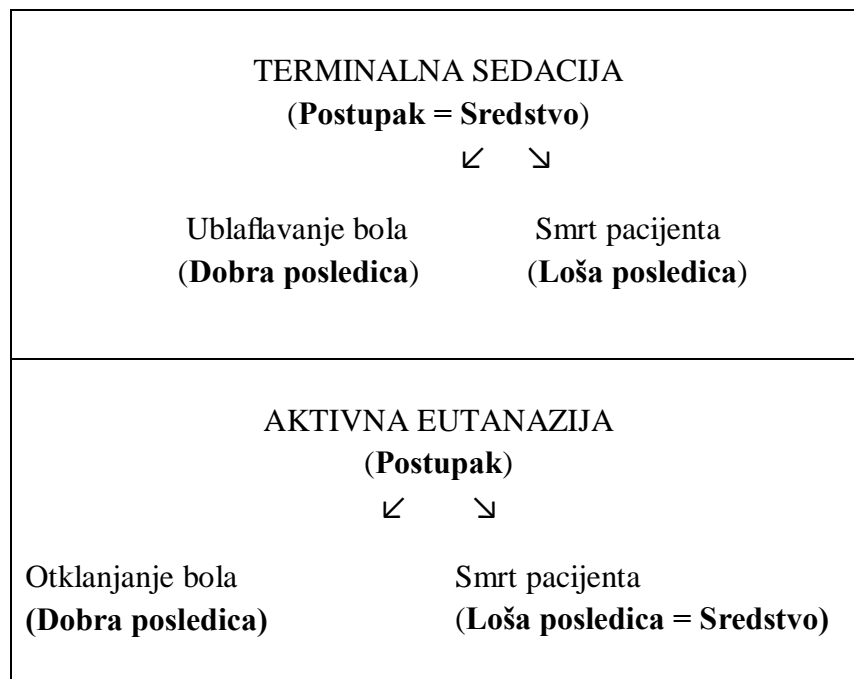
2006:108). U njegovoj nameri, dakle, smrt pacijenta nije cilj već sredstvo za postizanje cilja, odnosno sredstvo za otklanjanje patnje i bola. Tako je, njegova namera da pacijenta ubije, dovodi ga do daljeg promišljanja o tome kako da ga ubije, i on se odlučuje da upotrebi smrtonosnu injekciju. Konkretno, potpuno formirana namera da pacijentov bol okonča, dovodi delatnika do toga da injekciju ubrizga. Kao prvo, delatnik potvrđuje da je doza leka smrtonosna (Cavanaugh 2006:109). Ukoliko bi se, po ubrizgavanju smrtonosne injekcije, pacijentov bol okončao ali bi on ipak ostao živ, delatnik bi smatrao da nije uspeo u ono što je naumio. Drugim rečima, smatrao bi da nije rešio problem koji je u promišljanju pokušavao da reši i da to je ne samo kako da ublaži i otkloni pacijentov bol, već i kako da ga ubije (Cavanaugh 2006:109).⁴⁰ Aktivna eutanazija nije opravdana i dopustiva jer je u njoj smrt nameravana i njome se narušava apsolutno moralno pravilo o neubijanju, odnosno zabrana namernog ubijanja osobe. Smrt pacijenta u aktivnoj eutanaziji nije samo predviđena, već je i nameravana od strane delatnika. Prema tome, ona ne ispunjava uslov (2.), i nedopustiva je (Cavanaugh 2006:111-112).

(3.) Loša posledica ne sme da bude sredstvo za postizanje dobre posledice.

Terminalna sedacija ispunjava uslov (3.) jer upotreba narkotičkih lekova ne ublažava pacijentov bol putem njegove smrti, već putem supresije funkcionisanja njegovog nervnog sistema (Cavanaugh 2006:110; Sulmasy and Pellegrino 1999:545). Terminalnom sedacijom lekar ne namerava smrt pacijenta ni kao cilj ni kao sredstvo za postizanje tog cilja. Cilj njegove upotrebe narkotičkih lekova je da ublažiti i smanji bol pacijenta. On zna da je smrt pacijenta bitna, neželjena posledica upotrebe lekova, ali ona nije njegovo sredstvo za postizanje tog cilja. Do ublažavanja pacijentovog bola i patnje dolazi putem uticaja lekova na njegov nervni sistem, a ne putem ostvarenja njegove smrti. S druge strane, u slučaju aktivne eutanazije, postupak ubrizgavanja smrtonosne injekcije ima za posledicu otklanjanje pacijentovog bola putem njegovog ubijanja. Smrt pacijenta je delatnikovo sredstvo za sprovođenje njegove namere da otkloni pacijentov bol i patnju (Cavanaugh 2006:108-109). Lekar, međutim i u ovom slučaju, ima nameru da otkloni pacijentov bol i

⁴⁰ Naravno, on bi držao da je u ono što je naumio bar donekle uspeo, jer je njegov krajnji cilj bio okončanje pacijentove patnje. Ipak, bez obzira na to, on ne bi uspeo da to postigne na način na koji je nameravao i ubijanjem pacijenta.

patnju, ali njegovo sredstvo za ostvarenje te namere je ubijanje pacijenta. Aktivna eutanazija, prema tome, podrazumeva upotrebu loše posledice (smrti pacijenta), kao sredstva za postizanje dobre posledice (otklanjanje njegovog bola). Ona ne ispunjava uslov (3.) i moralno je neprihvatljiva. Razumevanje ispunjenosti odnosno neispunjenosti uslova (3.) može olakšati sledeći prikaz:



(4.) Delatnik mora da ima proporcionalno snažne razloge za delovanje.

Uslov (4.) terminalna sedacija takođe ispunjava zato što se ublažavanje upornog i neizdržljivog bola smatra dovoljno dobrim ciljem koji, pri tom, ne može da se postigne ni na jedan drugi način nego sediranjem velikom dozom opioidnih analgetika. Zastupnici DDE smatraju da se terminalna sedacija vrši u okolnostima u kojima je dobra posledica od ublažavanja bola i patnje terminalno obolelog pacijenta od dovoljno snažna da opravda rizik ubrzanja smrti, odnosno skraćivanja života pacijenta (Sulmasy and Pellegrino 1999:545). Uostalom, među lekarima postoji konsenzus da je potreba za sedacijom nekih umirućih

pacijenata velika, i u takvim slu ajevima, ona opravdava terminalnu sedaciju ukoliko su moralne i pravne brige na zadovoljavaju i na in otklonjene (Boyle 2004:55).⁴¹

Najve u snagu DDE crpi iz uslova (2.) koji kafe da: šDelatnik sme da namerava samo dobru posledicu a ne i lo-u, mada nju moffe da predvidiō i iz njegove distinkcije izme u nameravanja i predvi anja. Upravo je ovo uslov na kojem zastupnici DDE zasnivaju distinkciju izme u pasivne i aktivne eutanazije. Terminalna sedacija kao vid pasivne eutanazije moralno je opravdana jer je njena lo-a posledica ó smrt pacijenta ó samo predvi ena od strane delatnika, dok je dobra posledica postupka ó ublaflavanje i otklanjanje bola i patnje pacijenta ó ono -to delatnik zapravo namerava. Ovaj uslov implicira dve bitne tvrdnje:

- (1.) izme u onoga -to delatnik namerava i onoga -to predvi a postoji jasna pojmovna distinkcija,
- (2.) distinkcija nameravano/predvi eno ima moralni zna aj.

Tvrditi da distinkcija nameravano/predvi eno ima moralni zna aj zna i tvrditi da namera delatnika ima klju nu ulogu u moralnoj proceni njegovog postupka. Namera je upravo ono -to odre uje dopustivost samog postupka. Ono -to leffi izvan podru ja delatnikovih namera u delanju (ono -to on ne namerava ve samo predvi a) ne pripada njegovom postupku i, prema tome, ne podleffe moralnom sudu, odnosno, osudi. U slu aju postupaka koji uzrokuju odre eno nano-enje -tete, ovo ukazuje na bitnu moralnu razliku ó izme u onoga -to je nedopustivo i onoga -to bi moglo da bude dopustivo. Prema tome, u terminalnoj sedaciji delatnik, iako predvi a smrt pacijenta, smrt niti namerava, niti flefi ó i zbog toga je ona dopustiva. S druge strane, u aktivnoj eutanaziji lekar namerava smrt pacijenta ó i zbog toga je ona nedopustiva. Razumevanje ove razlike moffe olak-ati slede i prikaz:

⁴¹ Videti i: Hawryluck and Harvey 2000:S24-S30; Hawryluck et al. 2002:E3.

Postupak	Terminalna sedacija	Aktivna eutanazija
Posledica postupka: smrt pacijenta	predviđena	nameravana
Moralna procena postupka	dopustiva	nedopustiva

2.5.4. Opravdanje pojmovne distinkcije nameravano/predviđeno

Zastupnici DDE navode nekoliko ključnih karakteristika po kojima se namera razlikuje od predviđanja:

(1.) Namera je ono što određuje šta je to što delatnik čini. Ona, za razliku od predviđanja, definiše postupak delatnika (Cavanaugh 2006:95-96, 105-106). Stoga, ono što uspostavlja razliku između različitih postupaka jesu različite namere a ne predviđanja. Namera delatnika da pacijentu ubrizga veliku dozu opioidnih analgetika da bi mu ublažio bol i patnju čini taj njegov postupak terminalnom sedacijom, dok njegova namera da pacijentu ubrizga smrtonosnu dozu opioidnih analgetika da bi ga ubio čini taj postupak aktivnom eutanazijom. Prema tome, zavisno od njegove namere, delatnikov postupak je definisan kao terminalna sedacija ili kao aktivna eutanazija (Cavanaugh 2006:108, 110). Predviđanje, s druge strane, ne definiše postupak. Na primer, bez obzira da li je u esnik trka kog maratona predvideo ili ne da će pri trčanju da se znoji, opis njegovog postupka kao *trčanje maratona* time se ne može promeniti (Cavanaugh 2006:105).

(2.) Namera uzrokuje promišljanje (*deliberation*), odnosno praktično rasuđivanje (Cavanaugh 2006:98-99; Kaczor 2005:77). Promišljanje je čin razuma kojim se delatnik odlučuje kojim sredstvima, odnosno na koji način da ostvari ono što namerava (ono što ima

za cilj).⁴² Predviđanje, s druge strane, ne uzrokuje promišljanje jer, za razliku od namere, ne postavlja pitanje "Kako ovo da postignem?" (Cavanaugh 2006:98-99).

(3.) Namera kroz promišljanje uzrokuje dalje namere i odnosno, vodi delatnika u razmišljanju kako da obezbedi sredstva za ostvarivanje prethodne namere. Ova nova namera, koja je sredstvo i na in za ostvarenje prethodne namere, rešava problem promišljanja (Cavanaugh 2006:98-101).

(4.) Konačno, namera je praktična, a predviđanje teorijsko, spekulativno znanje (Cavanaugh 2006:101-104).⁴³ To znači da, ono što inim (sa namerom) znamo bez posmatranja, dok ono što se događa znamo samo posmatranjem. Kada delatnika neko pita šta radi dok neko trči maraton pita šta radi, on može da odgovori momentalno i direktno, bez opažanja. Na primer, ako ga neko dok trči maraton pita šta radi, on može odmah i direktno bez gledanja da odgovori: "Ja trčim". On zna da trči bez ikakvog opažanja. S druge strane, recimo da je ovaj maratonac predvideo da će tokom trčanja da se zarumeni u licu. Ako ga neko po završetku trke pita da li se zarumeneo, on ne može da odgovori direktno, bez opažanja (na primer, bez gledanja svog lica u ogledalu).

Pored toga što predstavljaju različite vrste znanja, namera i predviđanje se razlikuju i po svojim uslovima zadovoljenja i evaluativnim uslovima (Cavanaugh 2006:104; Kaczor 2005:77). Namera može biti sprovedena ili nesprovedena, odnosno uspešna ili neuspešna, a predviđanje tačno ili pogrešno i u zavisnosti šta je osoba saznala posmatranjem. Ako je namera u esnika da maraton istrči do kraja, onda se njegovo neistrčavanje i poslednjeg kilometra definiše kao neuspeh. S druge strane, ako u esnik predviđa da će se tokom maratona oznojiti, onda u slučaju da se nije oznojio njegovo predviđanje jeste pogrešno, a ne neuspešno (Cavanaugh 2006:104).

⁴² Ovaj proces razmišljanja Aristotel je nazvao "praktičnim silogizmom", (Aristotle 2000:VI, VII).

⁴³ Videti i: Anscombe 1957:13-20.

2.5.5. Opravdanje moralne distinkcije nameravano/predviđeno

Sam Akvinski i katolička moralna tradicija DDE-a, smatrali su da je moralna značajna distinkcija nameravano/predviđeno potpuno oigledan.⁴⁴ Danas, međutim, postoje različita opravdanja za pripisivanje moralnog značaja ovoj distinkciji. Jedno od njih je opravdanje Kristofera Kejzera (*Christopher Kaczor*).⁴⁵ Prema njemu, ljudski postupci proizlaze iz razuma i volje (Kaczor 2005:70). Dok su predviđene posledice nekog postupka shvaćene ili predviđene razumom, nameravane posledice, pored razuma, uključuju i volju. Ono što delatnik namerava pripada njegovoj volji, jer namjera je u volji (Kaczor 2005:71). Prema tome, ono što namerava da postigne, delatnik mora i da fleli. Nameravati posledicu stoga, znači fleleti je što bilo kao sredstvo ili kao cilj. S druge strane, predviđanje uopšte ne angafluje volju već samo razum delatnika. Ono što predviđa, delatnik ne fleli što niti kao sredstvo, niti kao cilj, on to samo razume.⁴⁶ Prema tome, budući da predviđeni efekti postupaka proizlaze samo iz razuma, a ne i iz volje koja te efekte fleli, postupak za koji delatnik predviđa da će za svoj loš efekat imati smrt osobe ne definiemo kao ubijanje, i moralno je opravdan (Kaczor 2005:71).

Drugo opravdanje za pripisivanje moralnog značaja distinkciji nameravano/predviđeno je opravdanje Džozefa Bojla (*Joseph Boyle*). O moralnom značaju distinkcije nameravano/predviđeno Bojl zaključuje iz analogije sa strukturom boflanske kreativne aktivnosti (Boyle 1997:88; 2004:56-57).⁴⁷ Naime, Bog stvara samo dobro, ali dozvoljava zlo. Prema tome, Bog (koji fleli i namerava samo dobro) je stvorio svet koji uključuje zlo naših nemoralnih izbora. On zlo ne uzrokuje namerno, već samo dopušta kao ševolje koje kvare njegovu dobru kreaciju (Boyle 2004:56). Baš kao što Bog stvara samo

⁴⁴ Na to ukazuje i činjenica da Akvinski nije posebno obrazlagao svoju tvrdnju da ono što je nameravano jeste moralno *per se*, a da ono što je izvan namere jeste *per accidens* (Aquinas 2013:II-II, q. 64. a. 7)

⁴⁵ Svoje opravdanje Kejzer temelji na Akvinskijevoj teoriji delanja. Više o ovoj teoriji videti u: Aquinas 2013: p. I-s. II, q. 6-q. 21.

⁴⁶ Kavano takođe, moralna značajna distinkcija nameravano/predviđeno, zasniva na distinkciji volja/razum. On, naime kaže: šNamjera je delatnikovo voljno obavezivanje na ostvarenje planiranog cilja. Predviđanje je delatnikovo razumevanje onoga što će se dogoditi imajući u vidu određene uzroke i odnose (Cavanaugh 2006:97). Međutim, za razliku od Kejzera, on nameru ne svodi na flelju (Cavanaugh 2006:91-94).

⁴⁷ Bojl, međutim, ne govori o distinkciji nameravano/predviđeno, već o distinkciji nameravano/prihvajeno. Naime, *predviđeno* vidi kao ono što delatnik *prihvata* kao sporedni efekat koji je nefeljan ali neizbeflan, i naziva ga šprihvajeni sporedni efekat (Boyle 2004:52).

ono –to je dobro, tako i ljudi treba da u svojim postupcima dobrovoljno teže samo onom –to je dobro. Ba– kao –to Bog dozvoljava da zlo naru–ava njegovu kreaciju, isto tako i ljudi moraju da prihvate da njihovi postupci imaju neke lo–e posledice koje ne bi trebalo da nameravaju. Prema tome, ako Bog mora da dozvoli zlo koje je neizbežno, nefeljen, sporedni efekat njegovog stvaranja univerzuma, onda i ljudi treba da prihvate da e njihovo postupanje neizbežno imati neke lo–e sporedne efekte (Boyle 2004:56). Nezavisno od ove teolo–ke analogije, moralni zna aj distinkcije nameravano/predvi eno, Bojl opravdava i pozivanjem na ograni enje ljudske sposobnosti da se ini dobro. Ovo ograni enje, on vidi kao šnesposobnost da se izbegnu lo–i nefeljeni efekti, a ne kao nesposobnost da se izabere i namerava samo dobroö (Boyle 2004:56). Bez obzira –ta osoba bira i namerava da uradi, neke instance ljudskog dobra bi e o–te ene (npr. kada osoba rizikuje zdravlje zarad bavljenja sportom), uni–tene (npr. kada osoba ubije drugu osobu, bilo namerno bilo kao sporedni efekat) ili bar svesno zanemarene (npr. kada osoba zarad karijere svoj umetni ki talenat ostavi nerazvijenim).

Osoba može da izabere i namerava dobro, ali ne može da izbegne neke lo–e efekte ovih dobrih izbora. Pri delatnikovom izboru da postupi s nekim ciljem, odnosno pri namernom postupku, u njegovoj mo i uvek ostaje da izabere da to ne uradi. Kada je nameravana posledica delatnikovog postupka neko zlo, on uvek ima izbor da ne izvr–i taj postupak. Me utim, on nema izbor po pitanju toga da li e njegov izabrani postupak imati nekih lo–ih ó nefeljenih i sporednih efekata (Boyle 2004:57). Prihvatanje lo–ih nefeljenih efekata je, prema tome, neizbežno. Budu i da delatnik uvek može da izabere da ne izvr–i namerni postupak koji za svoju posledicu ima neko zlo, njegovi namerni postupci uvek mogu da imaju za cilj dobro. Prema tome, Bojl zaklju uje da je DDE opravdana moralna (i ne specifi no teolo–ka) doktrina (Boyle 2004:57).

2.6. Ubijanje krši princip “svetosti ljudskog života”

Jo– jedan od na ina uspostavljanja apsolutisti ke zabrane ubijanja, i konsekventno, moralne distinkcije izme u aktivne i pasivne eutanazije podrazumeva pozivanje na princip šsvetosti ljudskog flivotaö (*the sanctity of human life*). U pitanju je princip koji svoje korene

ima u hri-anstvu i rimokatoli koj moralnoj teologiji. On je, naravno, prisutan i u drugim religijama, ali kada je u pitanju zapadna misao, na njegovu teolo-ku interpretaciju najvi-e je uticala judeo-hri-anska tradicija.

2.6.1. Teološka interpretacija principa

Biblija, judeo-hri-anska sveta knjiga, u i da je ubijanje drugog oveka zabranjeno jer je ljudski flivot svet: on ne sme da se naru-ava, ve treba da se -titi i po-tuje u svakom trenutku. U njenom tekstu nalazimo nekoliko odgovora na pitanje zbog ega je ljudski flivot svet. Pre svega, ljudski flivot je svet (1.) zato -to je ovek stvoren po slici boffjoj (*imago dei*) i zato -to je bog taj koji nam je dao flivot. Stoga je on taj koji ima vlast nad ljudskim flivotima i koji odre uje trenutak smrti svakog od nas. O tome, izme u ostalih, govore slede a tri mesta u Bibliji:

ö (1:26);
ö (33:4);
ö (14:5).

Tako e, ljudski flivot je svet (2.) zbog toga -to bog eksplicitno zabranjuje ubijanje drugog ljudskog bi a. Naime, -esta Boffja zapovest, koja se nalazi u sklopu deset Boffjih zapovesti, koje je bog saop-tio preko proroka Mojsija, nalafle nam da ne smemo da ubijemo (20:13; 5:17). Kona no, (3.) potvrdu hri-anskog shvatanja o öšvetosti ljudskog flivotaö nalazimo i u Novom zavetu. Na primer, u svojoj poslanici Filipljanima, sveti apostol Pavle kafle:

ö (2:6-7).

Ovim re ima, apostol Pavle zapravo ukazuje na to da je bog postao ovek ó da se otelotvorio u Hristu, a otelotvorenje Hrista ukazuje upravo na to da je ljudski flivot svet i vredan. Sama injenica da je bog postao ovek u Isusu (koji je potom stradao radi ljudi) afirmi-e stav da ljudski flivot ima veliku, intrinsi nu, vrednost. Shodno tome, ne sme se nasilno prekinuti.

Hri- anska interpretacija principa o svetosti ljudskog flivota svoje utemeljenje, dakle, ima u Bibliji i njenom u enju o bogu kao izvoru i uzoru ljudskog flivota. Ubijanje bilo kog drugog oveka je zabranjeno zbog toga -to je svaki ovek stvoren od boga i prema njegovom liku. U tom smislu, njegov flivot je svet i nepovrediv. Iako ne govori izri ito o eutanaziji ovaj, za vernike sveti spis, ipak upu uje na pitanja usko vezana za nju. Takva jedna odrednica nalazi se, na primer, u öKnjizi o Jovuö. U njoj se govori o tome kako je Jov reagovao jednom prilikom kada se razboleo i bio u nepodno-ljivoj patnji i bolu. Njegova flena mu je tada rekla: öHo e-li se jo-drflati dobrote svoje? Blagoslovi Boga, pa umri.ö A on joj je odgovorio: öGovori-kao luda flena, dobro smo primali od Boga, a zar zla ne emo primati?ö (2:7-10). Kao -to vidimo, Jovu je njegova flena sugerisala da okon a svoj flivot kako bi izbegao dalju patnju i bol. Me utim, Jov je odbio da to u ini (i tako nije zgre-io protiv boga). Iz ove pri e mofle se izvesti zaklju ak da je i ubijanje drugog oveka zarad okon anja njegovih patnje i bola tako e zabranjeno, jer je ovekov flivot svet i nepovrediv, ak i kada je ispunjen isklju ivo negativnim sadrflajem.

U skladu sa ovakvom interpretacijom svetosti ljudskog flivota, sve hri- anske crkve su utvrdile apsolutnu zabranu i osudu aktivne eutanazije. Najistaknutije mesto, me utim, ova zabrana ima u Rimokatoli koj crkvi koja je 1980. godine o aktivnoj eutanaziji donela i zvani an dokument. Dokument je nazvan *Declaration on Euthanasia* i u njemu se kafe slede e:

öNeophodno je jo-jednom odlu no izjaviti da niko i ni-ta na bilo koji na in ne mofle da dozvoli ubijanje nevinog ljudskog bi a, bilo da je re o fetusu ili embrionu, detetu ili odrasloj osobi, staroj osobi, ili onoj koja boluje od neizle ive bolesti, ili onoj koja umire. Tlavi-e, nikome nije dozvoljeno da zahteva ovaj in ubijanja, bilo za sebe ili drugu osobu o kojoj brine, niti bilo ko mofle na njega da pristane bilo izri ito ili

pre utno, niti bilo koja vlast mođe legitimno da ga preporu i ili dozvoli. U pitanju je in koji kr-i bođanski zakon, naru-ava dostojanstvo ljudske osobe, predstavlja zlo in protiv flivota i napad na ove anstvoö (Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith 1980:2).

S druge strane pasivnu eutanaziju ova deklaracija odobrava:

öKada je smrt neizbeđna i u savesti je dopu-teno doneti odluku da se odbije oblik le enja kojim bi se postiglo samo privremeno i bolno produđenje flivota, a da se pritom ne prekine normalno le enje koje se bolesniku u sli nim slu ajevima treba pruđitiö (Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith 1980:4).

Stav crkve je, dakle, da je nedopustiva samo aktivna eutanazija. Pasivna eutanazija je dopustiva. Nedopustivo je pacijenta ubiti, ali nije nedopustivo i ne nastojati da se njegov flivot produđi, odnosno da se tretman odrđavanja njegovog flivota uskrati ili prekine. Stoga, Dñon Kion (*John Keown*) zaklju uje da, iako princip öšvetosti ljudskog flivotaö Crkva usvaja i zastupa, ona ga ne tuma i na na in da ljudskom flivotu pripisuje apsolutnu vrednost (Keown and Keown 1995:267; Keown 2002:40-41). Ljudski flivot ona ne posmatra kao *dobro* koje treba sa uvati po svaku cenu. Me utim, budu i da aktivnu eutanaziju zabranjuje i osu uje, princip öšvetosti ljudskog flivotaö crkva tuma i tako da ljudskom flivotu pripisuje intrinzi nu vrednost. To zna i da za nju, ljudski flivot predstavlja *dobro samo po sebi ö dobro* koje ne zavisi od bilo koje instrumentalne vrednosti ljudskog flivota pa, ni procene njegovog kvaliteta (Keown and Keown 1995:267; Keown 2002:41).

2.6.2. Filozofska interpretacija principa

Iako se koreni principa o öšvetosti ljudskog flivotaö nalaze u judeo-hri- anskoj religiji, u filozofiji je prisutno mnogo poku-aja da se on odvoji od religije i autoriteta boga i Biblije, tako da danas uglavnom ini deo sekularne etike. Me utim, unutar sekularne etike, ovaj princip se tuma i na vi-e razli itih na ina (Frankena 1983; Kleinig 1991), a neki autori kao sinonim za njega koriste i sintagmu öpo-tovanje ljudskog flivotaö (Frankena 1983; Rolston 1982). Stoga je potrebno da se za bolje razumevanje principa öšvetosti ljudskog

flivotaö i njegovog odnosa sa sintagmom öpo-tovanje ljudskog flivotaö osvrnemo na analizu Vilijema Frankene (*William Frankena*).

Frankena obe sintagme koristi naizmeni no kao sinonime sa istim znaenjem. Me utim, u svojoj analizi, on ide i korak dalje od njihovog pukog izjednaavanja. Naime, ini se da za njega, one ipak imaju razliitu funkciju, jer kaže: öAko neko ima po-tovanje prema flivotu, on veruje da flivot ima svetost, i obrnuto. Ako neko veruje da bi trebalo da po-tujemo flivot, on veruje u svetost flivota, i obrnutoö (Frankena 1983:1-2). Prema tome, za njega, svetost predstavlja svojstvo flivota, dok je po-tovanje odgovor i reakcija na nju. Svojstvo svetosti zahteva na-e po-tovanje, a po-tovanje je adekvatan odnos prema onome -to poseduje svestost.

2.6.3. Vitalizam

Frankena je, tako e, utvrdio da upotreba sintagme ösvetost ljudskog flivotaö ima za cilj za-titu biolo-kog (organskog ili telesnog) flivota pojedinca i da usvajanje principa ösvetosti ljudskog flivotaö upu uje na zastupanje vitalizma (Frankena 1983:2). Oznaavanje etiologije stanovi-ta kao övitalisti kogö problematično je jer vitalizam je, pre svega, epistemološka (a ne etiološka) teorija koja se protivi naučnoj, anti-teleološkoj redukciji fenomena flivota, i unutar koje se tvrdi da flivot može da se shvati i objasni samo kao teleološki fenomen koji mora da se objasni posebnom övitalnom silomö. Ipak, ovde prihvatamo termin övitalizamö jer se u bioetici raspravi o svetosti ljudskog flivota upravo njime označava etiološki naturalizam zasnovan na biološkom redukcionizmu, odnosno tvrdnji da je ljudski biološki flivot svet (Keown 2002:39-51; Kleinig 1991:215-222). Unutar ovog stanovi-ta, ösvetost ljudskog flivotaö ima mnogo različitih tumačenja, od kojih su samo neka ona u kojima je vrednost ljudskog biološkog flivota označena kao: öapsolutnaö, öograničenaö, ödirektnaö, öindirektnaö, öintrinzičnaö, örelacionaö, öinstrumentalnaö (Frankena 1983:4-10, 29-33).

Ovde ćemo razmotriti samo dva tumačenja ó ona koja igraju bitnu ulogu u kontekstu donošenja odluka o kraju flivota i problema eutanazije. Jedno tumačenje je ono u kojem se

svetost ljudskog flivota tuma i kao *apsolutna* vrednost ó –to zna i da ljudski biolo–ki flivot treba sa uvati po svaku cenu, i drugo je ono u kojem on ima, ne apsolutnu ve *intrinzičnu* vrednost. U oba tuma enja, ova sintagma predstavlja deo vitalizma jer –titi ljudski biolo–ki (organski ili telesni) flivot.

2.6.3.1. Medicinski vitalizam: *apsolutna* vrednost ljudskog (biološkog) života

Iako se danas smatra prevazi enim, kako u teorijskoj argumentaciji, tako i u klini koj praksi, zastupanje teze da ljudski biolo–ki flivot ima apsolutnu vrednost dominiralo je klini kom praksom tokom 60-ih i 70-ih godina pro–log veka. U to vreme, ono je bilo veoma prisutno u oblasti medicine, i konkretnije, u kontekstu dono–enja odluka o kraju flivota. Stoga je o zastupanju ove teze sasvim ispravno govoriti kao o ōmedicinskom vitalizmuö.

Ubrzani napredak medicinske tehnologije koji se dogodio tokom pomenutog perioda, omogu io je odlaganje smrti i produfljenje telesnog i organskog flivota oveka. Stoga se u medicinskoj praksi smatralo da biolo–ki flivot oveka predstavlja najvi–e, apsolutno dobro i da je kvantitet njegovog flivota bitniji od kvaliteta i da je, shodno tome, pogre–no skratiti flivot pacijenta, ali i ne nastojati da se on produffi (Keown 2002:39, 45; Kleinig 1991:215). To je za svoju implikaciju imalo vitalisti ko shvatanje da je, bilo da je u pitanju, na primer, flivot novoro en eta sa ozbiljnim kognitivnim o–te enjem, ili pacijenta koji se nalazi u trajnom vegetativnom stanju, ili ireverzibilnoj komi, skra enje takvog flivota apsolutno zabranjeno, a njegovo o uvanje medicinski imperativ (Kuhse 1981:75, 77). Smatralo se da, ako se ovakav flivot *može* produffiti novom medicinskom tehnologijom bar i za jedan sekund, to onda *treba* uraditi ó bez obzira na uloflene resurse (koji uklju uju emotivno jednako kao i nov ano ulaganje u produffetak flivota), vreme i energiju ó i bez obzira na injenicu da je u pitanju flivot sa nepovratnim gubitkom svesti ili neotklonjivim bolom i patnjom (Keown 2002:39; Kleinig 1991:216; 219-220; Kuhse 1981:74-76).

Medicinski vitalizam, zastupan u ovom apsolutisti kom obliku tokom 60-ih i 70-ih godina pro–log veka poprimio je oblik beskona ne upotrebe tehnologije u ōo uvanju flivota

po svaku cenu koja ne pravi nikakvu razliku između održavanja života i produžavanja umiranja. Moralnu distinkciju aktivna/pasivna eutanazija, on je u potpunosti odbacio i moralno pravilo "Ne ubij" u pravilo "Ne ubij i ne pusti da se umre" (Kuhse 1981:75). Za većinu lekara tokom ovog perioda između aktivne i pasivne eutanazije nije bilo nikakve moralno relevantne razlike. Eutanazija, bilo da je aktivna ili pasivna, bila je apsolutno zabranjena. Puštanje pacijenta da umre, odnosno uskraćivanje/prekidanje tretmana održavanja njegovog života smatrano je lošim i nedopustivim, jednako kao i ubrizgavanje pacijentu smrtonosne injekcije.

2.6.3.2. Rolstonov vitalizam: *intrinsicna* vrednost ljudskog (biološkog) života

Jedan od glavnih argumenata u prilog tezi da ljudski život ima intrinzičnu vrednost, pružio je Holmes Rolston (*Holmes Rolston*). Iako se prevažodno bavi ekološkom etikom, na njegov razvoj je izvršio i ogroman uticaj, Rolston je tokom 80-ih godina prošlog veka znatan doprinos dao i u oblasti medicinske etike. Radom u kom se bavio osobama koje se nalaze u ireverzibilnoj komi, i u kom tvrdi da život ovakvih osoba nema apsolutnu već samo intrinzičnu vrednost i da je pasivna eutanazija ovakvih pacijenata dopustiva, znatno je doprineo zaustavljanju ekspanzije "medicinskog vitalizma" (Rolston 1982).

Kao prvo, Rolston pravi razliku između "subjektivnog" (ličnog i svesnog i samosvesnog) života i "objektivnog" (biološkog, telesnog) života, i osobe koje se nalaze u ireverzibilnoj komi vidi kao osobe čiji se objektivni život nastavlja, uprkos tome što se njihov subjektivni život završio:

"Ono što podrazumevamo pod *biti u komi* jeste to da je subjektivni život koji je jednom bio prisutan sada nestao, dok objektivni život ostaje" (Rolston 1982:338).

Objektivni život za Rolstona nije od malog značaja, jer tamo gde je prisutan subjektivni život, on je nerazdvojivo povezan sa objektivnim životom. Naime, objektivni život nije samo "preduslov subjektivnog života", već predstavlja "duboke strukture života" iz kojih subjektivni život nastaje:

Šav subjektivni flivot svodi se na fiziologiju koja se obi no uzima zdravo za gotovo, ali koja sada postaje o igledna u svom opstanku. Cirkulacija krvi i limfe, oksidativna fosforilacija i ciklus citronske kiseline se nastavljaju, proteini se sinteti-u, nivoi jona su u ravnoteffi, telesni odbrambeni mehanizmi su u toku, uporedo sa brojnim drugim biohemijskim procesimaö (Rolston 1982:338).

Objektivni, telesni, flivot nije, dakle, ne-to -to je strano i tu e subjektivnom, li nom, flivotu sa kojim je prethodno bio povezan, jer ovaj telesni flivot jeste upravo ono iz ega se li ni flivot razvio, i na emu se odrflavao. Pre je u pitanju to da su objektivni i subjektivni flivot dva nivoa flivota. A kao -to postoje dva nivoa flivota, tako postoje i dva nivoa smrti. Govor o ödostojanstvenoj smrtö, prvenstveno moffe upu ivati na ösubjektivnu smrtö ali bi ga trebalo pro-iriti, tako da upu uje i na ödostojanstvo objektivne smrtiö (Rolston 1982:339).

Dalje, uspostavljenju distinkciju izme u subjektivnog i objektivnog flivota Rolston postavlja u evolucionu kontekst i osobu koja se nalazi u ireverzibilnoj komi posmatra kao osobu koja ima öevolucionu kontinuitetö. On kaffe:

öflivot je pitanje protoka informacija koji odrflava kiberneti ku protivstruju ka entropiji i propadanju. Kod ljudi, ovo se najdramati nije de-ava na subjektivnom nivou, gde je svesno i namerno, ali se nastavlja od drevnih korena na objektivnom nivou, somatski i spontano. Iz ove perspektive, sada, moffemo da pitamo: Ne ini li se uskogrudnim ograni iti dostojanstvo flivota na li nost ne nalaze i nikakvo po-tovanje za ovu snafnu bihemiju i dalje budnu kod polumrtvih?ö (Rolston 1982:341).

Stoga, iako vi-e ne odrflava subjektivni flivot, ljudski organizam ima svoju sopstvenu biolo-ku i evolucionu vrednost, i -tavi-e, zavre uje na-e po-tovanje. Rolston kaffe: öšve -to je biolo-ki vitalno tako e ima i eti ku vrednostö (Rolston 1982:342). Me utim, on ipak ne dolazi do zaklju ka da ösubjektivniö i öobjektivniö flivot zavre uju jednako po-tovanje, ve uspostavlja naturalisti ki princip da smo objektivnom flivotu duflni po-tovanje, ali samo odre enu meru po-tovanja. Drugim re ima, po-tovanje objektivnog flivota je obavezuju e i nije opciono, ali je slabije od po-tovanja pune ljudske li nosti:

öPostoji svaki biolo-ki, evolucionu i psiholo-ki razlog da se tvrdi da se sektoru organskog flivota pridaje neka duflností Ali mi, tako e, priznajemo da je duflnost da se

za-tite spontani organski procesi slabija od na-e ja e duflnosti da za-titimo li nostö
(Rolston 1982:343-344).

Iako, dakle, objektivni flivot nema istu vrednost kao i subjektivni flivot, on ipak nije bezvredan i ne predstavlja samo preduslov za subjektivni flivot jer mi imamo moralnu (iako ograni enu) duflnost prema njemu.

Prema tome, Rolstonov vitalizam, za razliku od medicinskog vitalizma, tvrdi da objektivni flivot, odnosno ljudski biolo-ki flivot sam po sebi nema apsolutnu, ve intrinsi nu vrednost. Primenjen na klini ku praksu, njegov naturalisti ki princip ima slede u implikaciju: pasivna eutanazija, za razliku od aktivne, nije nedopustiva (Rolston 1982:348-349). Iako öobjektivni flivotö osobe koja se nalazi u ireverzibilnoj komi zavre uje na-e po-tovanje (jer öobjektivni flivotö ima intrinsi nu vrednost), ono ne treba da poprimi oblik beskona ne upotrebe tehnologije u öo uvanju flivota po svaku cenuö (jer öobjektivni flivotö nema apsolutnu vrednost). Ovakvu osobu je dopustivo pustiti da umre, i ne treba insistirati na tome da se, dokle god je to mogu e, njen flivot produflava medicinskom tehnologijom.

2.7. Ubijanje uz saglasnost krši pravo na život

Za apsolutiste, aktivna eutanazija je nedopustiva ak i ako je u pitanju ubijanje kompetentnog terminalno obolelog pacijenta uz njegovu saglasnost, i -tavi-e, na njegov zahtev. Ovaj vid eutanazije je nedopustiv jer kr-i pacijentovo pravo na flivot ó pravo koje je neotu ivo (Callahan 1989; 1992; Kass 1993).⁴⁸ U svom dobro poznatom citatu Lion Kas, dodu-e na implicitan na in, afirmi-e stanovi-te da pacijentova saglasnost ne opravdava njegovo ubijanje. On kaffe:

öZabrana ubijanja pacijenataí stoji kao prvo obe anje lekara na koje se on zaklinje u Hipokratovoj zakletvi, kao primarni tabu medicine: šNikome ne u, ak i ako me zamoli, prepisati smrtonosan otrov, niti u mu dati savet koji moffe prouzrokovati njegovu smrtöí Ovom izjavom lekar odbacuje stanovi-te da pacijentov izbor smrti moffe

⁴⁸ Pravo na flivot ovde podrazumeva moralno a ne legalno pravo - dakle, pravo koje je izvedeno iz moralnih principa, a ne iz zakona i zakonskih propisa.

opravdati njegovo ubijanje. Za lekara, ljudski flivot iziskuje po-tovanje ó *samom svojom prirodnošću* (Kass 1989:37-38).

Za razliku od njega, Kalahan ovo stanovi-te izražava na ne-to eksplicitniji na in. Izražavaju i sumnju u pogledu shvatanja prava na flivot kao prava svojine, on daje bar nagove-taj toga u emu se neotu ivost ovog prava sastoji. Iznose i sumnju on postavlja slede e pitanje:

Šta li je na-e pravo na flivot puki komad svojine koji možemo da poklonimo ili otu imo ako je cena (sre a, otklanjanje patnje) odgovaraju a? I onda kada smo ga otu ili da bude uni-teno uz na-u saglasnost?ö (Callahan 1992:52).

Dalje, ubijanje drugog uz njegovu saglasnost, odnosno vr-enje aktivne dobrovoljne eutanazije, Kalahan ilustrativno poredi sa dobrovoljnim postajanjem robom druge osobe (Callahan 1989:4-5; 1992:52). Njegov zaklju ak je da je davanje saglasnosti drugoj osobi za okon anje sopstvenog flivota, jednako kao i pristanak na postajanje robom druge osobe, protivno ljudskom dostojanstvu i da stoga ōmo drugih da nas porobe ili ubiju mora da bude apsolutno ograni enaö (Callahan 1989:5). On, me utim, kao i Kas, uop-te ne obja-njava u emu se ta no ova ōneotu ivostö ovekovog prava na flivot sastoji, niti pokazuje zbog ega, i u kom smislu je ona naru-ena, vr-enjem aktivne dobrovoljne eutanazije. On propu-ta da za ovu tvrdnju pruži iole uverljiv argument, ve samo zaklju uje da je teret dokaza na onima koji afirmi-u otu ivost prava na flivot (Callahan 1992:52).

Stoga, kako bismo do-li do odgovora u kom smislu i na koji na in Kasovo i Kalahanovo zastupanje teze o neotu ivosti prava na flivot isklju uje moralnu ispravnost aktivne dobrovoljne eutanazije, potrebno je da u nastavku pre svega objasnimo sam pojam *neotudivosti* prava na flivot, odnosno da utvrdimo -ta apsolutisti ka tvrdnja da je pravo na flivot neotu ivo podrazumeva. Potom, i da ustanovimo zbog ega je pravo na flivot neotu ivo, odnosno koje je opravdanje ove tvrdnje.

2.7.1. Pojam neotudivosti prava na život

Neotudivo pravo (*inalienable right*) je pravo koje ne može da bude predmet otuđenja. To znači da ovog prava ne može dobrovoljno da se odrekne ili da ga prenese na drugoga, čak i ako to čini (Feinberg 1978:112, 114; McConnell 1984:25, 27). Prema tome, tvrditi da je pravo na život neotudivo znači i tvrditi da ne može nikada ne može dobrovoljno, kroz sopstveni promišljen izbor da ga se odrekne, odnosno da od njega odustane (*to waive*) ili da ga prenese na drugoga (*to transfer*). Ako je pravo na život neotudivo, onda saglasnost nosioca prava nema nikakvu normativnu snagu. Njegova saglasnost za okončanje sopstvenog života ne opravdava njegovo ubijanje. Stoga, onaj ko ubije osobu koja je ovakvu saglasnost dala postupa neopravdano i krivi njeno pravo na život.

Iako ovakvo obrazloženje pojma neotudivosti prava na život izgleda dovoljno precizno i jasno, ipak se dešava da se neotudivost brka sa drugim pojmovima takođe relevantnim za prava uopšte i, konkretnije, za pravo na život. Neki autori smatraju da ukoliko je neko pravo neotudivo (*inalienable*), onda to znači i da ne može da se izgubi (*not forfeitable*). Na primer, Dajana Majers (*Diana Meyers*) objašnjava neotudiva prava kao prava koja ošvako ko ih poseduje nemoguće je da ih izgubi (Meyers 1985:2). Ona ustanovljava razlike na koje osoba može da izgubi neko pravo, među kojima su otkazivanje (*renunciation*), uslovno odricanje (*conditional waiver*), gubljenje (*forfeiture*) i ukidanje (*revocation*) i kažu da neotudiva prava ne mogu da se izgube ni na jedan od ovih načina (Meyers 1985:9).⁴⁹ Međutim, za povlačenje jasne razlike između otuđenja i otkazivanja prava postoje bar dva razloga.

(1.) Kao prvo, tvrditi da je neko pravo neotudivo, jednostavno nije isto što i tvrditi da ono ne može da se izgubi. Osoba koja se nekog prava odrekla, ostala je bez njega jer je tako učinila. Ako neka osoba daje potpuno informisani i dobrovoljni pristanak, razumno je pretpostaviti da čini ili da je voljna da drugi uzmu ono, na šta ona inače, ima pravo. Dakle, kod odricanja prava, ono što druge opravdava u tome da osobu koja se odrekla prava tretiraju na način koji bi inače bio nedopustiv, jeste njena saglasnost (McConnell 1984:28;

⁴⁹ Za druge autore koji, takođe, smatraju da su neotudiva prava po definiciji prava koja ne mogu da se izgube, videti: Nickel 1982:253; VanDeVeer 1980:168.

2000:6, 13). S druge strane, osoba koja je izgubila pravo na flivot, ostala je bez njega vlastitom krivicom ó zbog nekog krivi nog ili nemoralnog, lo-eg dela koje je izvr-ila (Feinberg 1978:111-112; McConnell 1984:28; 2000:6). Iako je pritom delovala dobrovoljno, ona ipak nije drugima dala saglasnost da postupaju sa njom na na in koji bi ina e bio kr-enje njenog prava.⁵⁰ õOtu enjeö prava podrazumeva dobrovoljno odricanje ili preno-enje prava, a õgubljenjeö prava podrazumeva prinudno gubljenje prava zbog lo-eg, nepravednog pona-anja. Prema tome, tvrditi da je pravo na flivot neotu ivo, ne zna i tvrditi da ono ne moñe da se izgubi. Kao neotu ivo, pravo na flivot je pravo koje moñemo da izgubimo, ali kojeg ne moñemo dobrovoljno, putem saglasnosti da se odrekemo.

(2.) Tako e, kao drugi razlog za povla enje jasne granice izme u õotu ivanjaö i õgubljenjaö prava, moñemo da navedemo i injenicu da upravo i sami autori kojima se doktrina neotu ivih prava pripisuje, smatraju da prava mogu da se izgube. Lok tako smatra da odre ena prava ó pravo na flivot i pravo na slobodu ó ne mogu da se otu e, ali mogu da se izgube. Iako smatra da ovek ne moñe svog prava na flivot dobrovoljno da se odrekne, on tvrdi da flivot moñe da mu se oduzme ako je kriv za neko krivi no ili nemoralno delo koje je izvr-io, i koje zasluñuje smrt. Ova razlika izme u õotu ivanjaö i õgubljenjaö prava igra glavnu ulogu u njegovoj *Drugoj raspravi o vladi*, a najbolje je opisuju slede a dva paragrafa (u kojima opisuje o insku i despotsku vlast):

õí otac ne moñe da otu i vlast koju ima nad svojim detetom; on moñda moñe da je do izvesnog stepena izgubi, ali ne moñe da je prenese; i ako tu vlast stekne neki drugi ovek, to nije sticanje na osnovu o evog dopu-tenja, ve na osnovu nekog vlastitog ina tog drugog ovekaö (Locke 1967: knj.I, § 100).

õí despotska vlast je apsolutna, arbitrarna vlast koju jedan ovek ima nad drugim da bi mu oduzeo njegov flivot kad god mu je volja. Ovo je vlast koju ni priroda ne daje ó jer nije postavila takvu razliku izme u jednog oveka i drugog ó niti moñe ugovor da je preda, jer kako ovek nema takvu arbitrnaru vlast nad vlastitim flivotom, on nije u stanju da drugom oveku preda takvu vlast nad njim; ve je to *samo posledica zločina*,

⁵⁰ Za razliku od osobe koja se prava na flivot odrekla, osoba koja je pravo na flivot izgubila, verovatno uop-te nije htela da se svog flivota odrekne. Tavi-e, ona je verovatno htela da se õprovu eö i da zbog svog lo-eg postupka ne izgubi ni-ta, a ponajmanje svoj flivot.

kojoj napada izlaze svoj flivot kada sebe stavi u stanje rata sa drugimö (Locke 1967: knj.I, § 172).

Lok je, dakle, smatrao da pravo na flivot, budu i neotu ivo ali ne i takvo da se ne moöe izgubiti, nije naru-eno u slu aju ubijanja drugog u samoodbrani ili izvr-enju smrtne kazne. Ubijanje drugog u ovim slu ajevima ne predstavlja kr-enje njegovog prava na flivot jer on vi-e nije nevin. Vr-e i neko krivi no ili nemoralno delo, on je svoje pravo na flivot izgubio.

Tvrđiti, suprotno Loku, da je pravo na flivot ne samo neotu ivo, ve i da ne moöe ni da se izgubi, zna i tvrditi da je ono apsolutno pravo. Ukoliko je neko pravo apsolutno, onda to zna i da ono vafi bez izuzetka, odnosno da ne postoje okolnosti u kojima neko moöe opravdano da ga prekri (Feinberg 1978:97; McConnell 1984:29; 2000:7). Fajnberg, na primer, karakteri-e apsolutno pravo na slede i na in: öApsolutno pravo (ukoliko uop-te postoji tako ne-to) je pravo koje bi ostalo u ne ijem posedu u svim mogu im okolnostima, ostaju i u potpunosti delotvorno kao osnov za duönosti drugih prema njemu. Ako je moje pravo na X apsolutno, onda ne postoje okolnosti u kojima je ono öpodloöno legitimnom ograni enjuö, ili u kojima su korelativne duönosti drugih prema meni u odnosu na X suspendovaneö (Feinberg 1978:97). Ukoliko je pravo na flivot apsolutno pravo, onda to zna i da ne postoje okolnosti u kojima je opravdano i dopustivo ubiti drugoga. A ukoliko neko pravo nikada ne moöe opravdano da se prekri, onda *a fortiori* ono ne moöe da se prekri samo zbog toga -to je njegov nosilac za to drugome dao dozvolu (McConnell 1984:29). Prema tome, pravo na flivot kao apsolutno pravo je neotu ivo. Me utim, kao apsolutno pravo, ono se ne moöe izgubiti. To zna i da je ubijanje drugoga nedopustivo, ak i u slu aju da je kriv za neko krivi no ili nemoralno delo ó dakle, ak i u slu ajevima rata, smrtne kazne i samoodbrane. Me utim, ograni avanje slobode na samoodbranu je problemati no. Ukoliko nekome preti smrtonosna opasnost od strane druge osobe, zdravorazumski je smatrati da treba da mu je dozvoljeno da tu opasnost otkloni, ak i ako to podrazumeva ubijanje druge osobe.

Iako je neotu ivo, pravo na flivot nije, dakle, i pravo koje se ne moöe izgubiti, i nije ispravno odrediti ga kao apsolutno pravo (Feinberg 1978:97; McConnell 1984:28-29). Prema tome, tvrdnja da je pravo na flivot neotu ivo pravo, ne podrazumeva da je ono

apsolutno pravo. Međutim, utvrdili smo da je pravo na flivot neotuđivo jer čovjek *nikada* ne može dobrovoljno, kroz sopstveni promišljeni izbor da ga se odrekne, odnosno da od njega odustane ili da ga prenese na drugoga. Budući da smo pokazali da pravo na flivot kao neotuđivo pravo nije apsolutno pravo, jasno je da rečenica *nikada* ne govori o prirodi ovog prava (odnosno, ne govori da je ono apsolutno pravo) već o odnosu saglasnosti nosioca prava na flivot i primerenosti povrede ovog prava. Prema tome, rečenica *nikada* upućuje na to da kršenje prava na flivot kao neotuđivog prava *nikada* nije opravdano jednostavno zbog toga što se njegov nosilac saglasio sa tim. Saglasnost nosioca prava na flivot nije ni nužna, ni dovoljna da opravda njegovo kršenje. Saglasnost za sopstveno ubijanje koju nosilac prava na flivot da drugoj osobi, potpuno je irelevantan faktor za utvrđivanje opravdanosti kršenja njenog prava na flivot. Ona nema nikakvu normativnu snagu, i ne opravdava njegovo ubijanje. Stoga, onaj ko ubije osobu koja je ovakvu saglasnost dala postupa nepravedno i krši njeno pravo na flivot.

2.7.2. Pravo na život nije pravo svojine

Glavnu filozofsku tradiciju u utemeljenju neotuđivosti prava na flivot predstavlja ona u okviru koje se tvrdi da je pravo na flivot neotuđivo zbog toga što nije pravo svojine. Dva autora koja su u uspostavljanju ove tradicije odigrala ključnu ulogu su Lok i Kant. Oba autora su zastupala tezu da čovekovo pravo na flivot nije pravo svojine, i da se stoga ne može otuđiti. Međutim, njihova opravdanja teze potpuno su različita. Lokovo opravdanje je teološko. Za njega, pravo na flivot je utemeljeno u prirodi, i njegova neotuđivost predstavlja izraz normativne ljudske prirode i njegovog (zavisnog) odnosa sa bogom. Za Kanta, s druge strane, čovekovo pravo na flivot je utemeljeno u njegovom razumu, i neotuđivost ovog prava izraz je čovekove racionalne prirode i njegovog poštovanja moralnog zakona.

2.7.2.1. Lokov religiozni argument

Lok je smatrao da ubijanje drugog u samoodbrani ili izvršenju smrtne kazne ne krši pravo na flivot, budući da je u pitanju pravo koje je neotuđivo, ali ne i pravo koje se ne

mofle izgubiti. Samoubistvo i ubijanje drugoga uz njegovu saglasnost, me utim, kr-e pravo na flivot. Naime, pravo na flivot (kao i pravo na slobodu) za Loka ne mofle da bude predmet odricanja ili preno-enja na drugog zbog toga -to njegov nosilac nema moralni autoritet da to uradi. On obja-njava zbog ega ljudi nemaju autoritet da se odre enih prava odreknu ili da ih prenesu pozivaju i se na religiju. Njegovo opravdanje glasi da ovekovi flivot uop-te nije njegovo sopstveno vlasni-tvo, ve vlast nad njime pripada bogu, a boflje pravo svojine ne mofle biti naru-eno:

öJer svi su ljudi delo jednog svemogu eg beskrajno mudrog tvorcaí oni su svojina onoga ije su i delo, stvoreni da traju dok postoji njegova, a ne nekog drugog voljaí Svako je kao on *obavezan da sačuva sebe* i da svoj položaj ne napusti voljno, tako na osnovu sli njih razloga, kada njegovo vlastito odrflanje nije dovedeno u pitanje on treba, onoliko koliko mofle, da *sačuva ostale ljude* i ne sme, sem ako to nije izvr-enje pravde prema krivcu, da oduzme ili povredi flivot ili ono -to sluflti o uvanju flivotaí ö (Locke 1967: II, §6).

Budu i da vlast nad sopstvenim flivotom ne poseduje sam ovek ve bog, oveku je zabranjeno da uni-ti svoj flivot, odnosno da izvr-i samoubistvo. S obzirom na to da vlast nad njegovim flivotom ne pripada njemu ve bogu, on ne mofle ni drugome da je da, odnosno da od njega putem saglanosti zahteva da ga ubije. ovekovo pravo na flivot je, dakle, neotu ivo. Ovaj stav Lok ponavlja na nekoliko mesta:

šJer ovek, budu i da nema vlast nad svojim flivotom, *ne može* ugovorom ili vlastitom saglasno-u da sebe *učini nečijim robom*, niti da sebe stavi pod apsolutnu arbitrarnu vlast drugoga da mu on oduzme flivot kada mu je volja. Niko ne mofle da da vi-e vlasti nego -to je sam ima; i onaj ko ne mofle da oduzme vlastiti flivot, ne mofle da da drugome vlast nad njimö (Locke 1967:IV, §23).

öJer, kao -to je ve re eno, ni jedan ovek ne mofle sporazumom da prenese na drugoga ono -to ne poseduje ó vlast nad svojim flivotomö (Locke 1967:IV, §24).

öJer niko ne mofle da na drugoga prenese vi-e vlasti nego -to sam ima, i niko ne raspolafle takvom apsolutnom vla u nad sobom ili nekim drugim, da bi mogao da uni-ti svoj vlastiti flivot ili da drugom oduzme flivot ili svojinuö (Locke 1967:IV, §135).

ovek ne može da drugome da dozvolu za oduzimanje sopstvenog flivota, odnosno da se sporazumom ili dobrovoljnom saglasno- u svog flivota odrekne, jer njegov flivot nije njegova svojina. Lokovo shvatanje prava na flivot kao neotu ivog prava, sugerir-e da ovo pravo (kao uostalom i pravo na slobodu) ne može da bude predmet odricanja ili preno-enja na drugog od strane njihovog nosioca, jer on nema autoritet da to uradi. ovekov flivot njemu je samo poveren, i on funkcioni-e samo kao njegov poverenik ili korisnik, ali ne i vlasnik. Prema tome, ovek ne može da ōtrgujeō sa ne im -to ne poseduje, a -to mu je povereno, ak i ako je ōtrgovinaō dobrovoljna, jer poverenje je neotu ivo. Onaj ko to ipak u ini i ko drugom da saglasnost i dozvolu drugome za sopstveno ubijanje vr-i zloupotrebu bofljeg dara.

2.7.2.2. Kantov argument iz dostojanstva

Za Kanta, pravo na flivot nije utemeljeno u prirodi, ve u ovekovom razumu. Tavi-e, razum je, za Kanta, ono na emu je zasnovan i ovekov moralni zakon, i upravo ono po emu se on razlikuje od stvari i svojine koja može da se poseduje. Stoga, njegovo opravdanje neotu ivosti prava na flivot proizlazi direktno iz prirode najvi-eg moralnog zakona ó kategori kog imperativa. Naime, Kant je jasan po pitanju toga da ljudi i stvari pripadaju dvema razli itim kategorijama:

ōi Sve ima ili neku *cenu* ili neko *dostojanstvo*. Ono -to ima cenu takvo je da se na njegovo mesto može postaviti tako e ne-to drugo kao njegov *ekvivalent*; s druge strane, ono -to je uzvi-enije od svake cene i stoga ne dopu-ta nikakav ekvivalnet, ima dostojanstvoō (Kant 2002:4:434).

Ovu njegovu distinkciju izme u stvari koje imaju cenu i osoba koje imaju dostojanstvo, sasvim ispravno možemo da interpretiramo kao osnov za argument da su stvari adekvatno regulisane pravilima svojine (pravilima otu ivosti), dok su ljudi adekvatno regulisani pravilima neotu ivosti. Kategoriju stvari ini trfli-na roba, predmeti i stvari na koje se primenjuju pravila svojine. U kategoriji osoba su racionalna bi a koja su uzvi-enija od svake cene, bi a sa neotu ivim dostojanstvom koje ih isklju uje iz pravila odricanja,

prenosa, razmene itd.⁵¹ Ona su svrhe po sebi, i nikada ne smeju da se tretiraju kao sredstvo za postizanje cilja. Ovakvo tretiranje osoba zabranjeno je drugom formulacijom kategori kog imperativa, koja glasi: "Postupaj tako da čovek u svojoj ličnosti, kao i u ličnosti svakog drugog čoveka, uvek upotrebljava – u isto vreme kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo" (Kant 2002:4:429). Kant primenjuje ovo pravilo na racionalna bića, odnosno osobe čija je priroda označena kao svrhe po sebi (Kant 2002:4:428). Dalje objašnjava da ovo nameće ograničenja svakom proizvoljnom tretiranju osoba: "To, dakle, nisu prosto subjektivne svrhe čija egzistencija kao posledica našeg delanja ima neku vrednost za nas; već *objektivne svrhe*, stvari čije postojanje jeste svrha po sebi, i to takva svrha na čije mesto ne može da se postavi nijedna druga svrha kojoj bi one trebalo da služe samo kao sredstva" (Kant 2002:4:428).

Kantova ideja o čoveku kao svrsi po sebi ima jednako važne posledice i na nas i na one koji čovek tretira druge i na nas i na koji tretira samog sebe. Budući da čovek u svojoj ličnosti (kao i u ličnosti svakog drugog čoveka) nikada ne sme da upotrebljava samo kao sredstvo, već uvek kao svrhu po sebi, čovek ne sme da izvrši samoubistvo, niti može od drugoga da zahteva da ga ubije. Vraćanjem samoubistva i davanjem saglasnosti drugoj osobi da ga ubije, on čovek u sebi tretira kao sredstvo, a ne kao cilj po sebi. Ukoliko čovek oduzme sebi život kako bi izbegao tegobno stanje čon se služi lično – u samo kao *sredstvom* za održavanje jednog snoživog stanja do kraja svog života. Ljudsko biće, međutim, nije stvar, nije nešto – to može da se koristi samo kao sredstvo, već u svim njegovim postupcima uvek mora da se posmatra kao svrha po sebi. Prema tome, ja sa čovekom u svojoj ličnosti ne mogu da raspolafem proizvoljno, da ga sakatim, kvarim ili ubijam (Kant 2002:4:429). Isto važi i za čovekovo davanje saglasnosti drugoj osobi da ga ubije. Takvim ponašanjem on naravno svoje dostojanstvo ču svoju ličnost svodi na sredstvo za postizanje cilja, a svoje pravo na život na pravo svojine. Neotuđivost prava na život je zasnovana na čovekovom

⁵¹ Kant zaključuje da čovek nije stvar i svojina koja se može posedovati, i u *Lectures on Ethics*, na mestu gde razmatra pitanje prostitucije. Međutim, on ovde sam pojam samovlasništva odbacuje kao samoprotivure an: "čovek ne može da raspolafle samim sobom zbog toga što on nije stvar. On nije sopstvena imovina čije je i da jeste bilo bi samoprotivure no; budući da je osoba, on je subjekat koji može da ima vlasništvo nad drugim stvarima; da je on svoja sopstvena imovina, bio bi stvar nad kojom može imati vlasništvo. On je, međutim, osoba koja nije imovina, tako da ne može biti stvar takva kakvu bi mogao da poseduje; jer nemoguće je, naravno, biti istovremeno stvar i osoba, vlasnik i imovina" (Kant 1997:157).

dostojanstvu i ona, zapravo, –titi ovo dostojanstvo. Prema tome, samo dostojanstvo je neotu ivo.

Iako, i Lok i Kant zastupaju tezu da ovekovo pravo na flivot nije pravo svojine, te da se stoga ne mođe otu iti, njihova opravdanja teze potpuno su razli ita. Lokovo opravdanje je religiozno, i mođe biti neubedljivo svakome ko ne deli njegovu teolo–ku perspektivu. Tmavi-e, i oni koji je dele, mogu da budu sumnji avi u pogledu njegovog argumenta o samubistvu. Razloge za svoju sumnji avost mogu prona i u samom Starom zavetu u kom opisi samoubistava (na primer, Samsona i Saula) ne daju nikakve indikacije da je ono lo–, bogohulan in. Stoga, ini se da je Kantovo sekularno opravdanje netu ivosti prava na flivot, i uspostavljanje distinkcije izme u stvari i osoba daleko uverljivije od Lokovog teolo–kog, i da na adekvatniji na in opravdava apsolutisti ku osudu aktivne dobrovoljne eutanazije.

Stoga, mođemo da zaklju imo i da Kalahanovo i Kasovo pozivanje na neotu ivost prava na flivot na adekvatniji na in isklju uje moralnu ispravnost ovog oblika eutanazije ako uklju uje Kantovo sekularno, a ne Lokovo teolo–ko opravdanje neotu ivosti ovog prava. U tom slu aju, aktivna dobrovoljna eutanazija kr–i pravo na flivot (pravo koje je neotu ivo) ne zbog toga –to ovekov flivot predstavlja bofju svojinu, ve zbog toga –to ovek ima dostojanstvo, i ne mođe da se tretira kao sredstvo, ve mora da se posmatra kao svrha po sebi.

POGLAVLJE 3

KONSEKVENCIJALISTIČKI PRIGOVORI DISTINKCIJI UBIJANJE/PUŠTANJE DA SE UMRE I OPRAVDANJE AKTIVNE EUTANAZIJE

3.1. Utilitarizam

Utilitarizam je najpoznatija i najznačajnija konsekvencijalistička etička teorija. U pitanju je stanovište prema kojem je postupak moralno ispravan ako dovodi do najboljih posledica, odnosno najveće korisnosti svih onih kojih se postupak tiče.

Međutim, treba imati na umu da utilitarizam ne predstavlja jedno jedinstveno stanovište, već obuhvata više različitih verzija koje se međusobno razlikuju po tome koju teoriju dobra uključuju. Tako, na primer, najbolje posledice mogu biti one koje doprinose maksimizovanju sreće/zadovoljstva, preferencija ili blagostanja, pa možemo da razlikujemo hedonistički utilitarizam od utilitarizma preferencija i utilitarizma postupaka. Ukazivanje na različite verzije ovog stanovišta za nas je važno zbog toga što utilitarističko shvatanje moralne ispravnosti aktivne eutanazije, ta nije njenih različitih oblika – aktivne dobrovoljne, aktivne nedobrovoljne i aktivne protivvoljne eutanazije – zavisi upravo od toga u okviru koje verzije utilitarizma se njena moralna procena vrši. Međutim, pre razmatranja moralne ispravnosti aktivne eutanazije u okviru pomenutih verzija stanovišta, razmotrićemo koje implikacije prihvatanje utilitarizma u našem smislu, odnosno u smislu konsekvencijalizma, ima na distinkciju ubijanje/puštanje da se umre.

3.1.1. Ubijanje *samo po sebi* nije gore od puštanja da se umre

Budući da moralnu procenu postupaka vršimo isključivo u odnosu na njihove posledice, za utilitariste nijedan postupak nije intrinzično dobar ili loš. To znači da nijedan postupak nije dobar ili loš sam po sebi, i nezavisno od svojih posledica. Stoga, za njih,

ubijanje *samo po sebi* nije ni lo-e ni dobro. Moralna procena postupka zavisi jedino, i isključivo, od razmatranja njegovih posledica. Ako su njegove posledice iste kao i posledice pu-tanja da se umre, onda između njih nema nikakve moralno relevantne razlike. Ubijanje i pu-tanje da se umre, tada su moralno ekvivalentni: ako su njihove posledice dobre, i oni su dobri, i suprotno, ako su njihove posledice lo-e ó i oni su lo-i.

Tezu o moralnoj ekvivalentnosti ubijanja i pu-tanja da se umre zastupaju mnogi utilitaristi⁵², među njim najuticajniji su argumenti Džejmsa Rej elsa (*James Rachels*). On tvrdi da ubijanje *samo po sebi* nije gore od pu-tanja da se umre, već da su oni jednako lo-i ó budu i da oboje za posledicu imaju smrt druge osobe. U prilog ovoj tezi, Rej elsa je pružio dva argumenta: "Argument sa paralelnim slučajevima" i "Argument iz analogije razloga".

3.1.2. Argument iz paralelnih slučajeva⁵³

Ovaj argument Rej elsa formulisan je putem analize paralelnih slučajeva. U pitanju su dva slučaja koja su potpuno identična, odnosno u kojima se svi faktori odražavaju jednakim, s tom razlikom, što jedan uključuje ubijanje, a drugi pu-tanje da se umre (Rachels 1975). Ono što njegova analiza treba da pokaže jeste, da li ova razlika igra bilo kakvu ulogu pri njihovoj moralnoj proceni.⁵⁴ Njegov par slučajeva je sledeći:

U prvom slučaju, Smit može dobiti veliko nasleđstvo ukoliko se bilo šta dogodi njegovom šestogodišnjem rođaku. Jedne večeri, dok se dete kupa, Smit se prikrada u kupatilo i davi ga, a potom udešava stvari tako da davljenje izgleda kao nesrećan slučaj.

⁵² Videti, na primer: Tooley 1994; Kuhse 1998.

⁵³ Argumentu smo dali ovaj naziv po njegovoj strukturi, koja se sastoji u formulisanju imaginarnih paralelnih slučajeva, iako ga sam Rej elsa naziva "Smit i Džons argument" (prema imenima aktera koji se u njemu pominju). Isti argument on pruža i na drugom mestu, i daje mu i drugačiji naziv "Argument puke razlike" (*The Bare Difference Argument*) (Rachels 1986:111-114).

⁵⁴ Strategiju formulisanja argumenta kroz zamišljanje paralelnih slučajeva, Rej elsa je preuzeo iz prirodnih nauka i eksperimenata koji se u njima vrše, a koji imaju za cilj da objasne uticaj jednog elementa na neku složenu situaciju. U takvim eksperimentima uticaj određenog elementa izoluje se proučavanjem dva slučaja u kojima je sve drugo konstantno, dok se taj jedan element razlikuje. Variranjem tog jednog elementa u oba slučaja otkrivamo u čemu je njegov značaj. Na primer, uticaj koji kiseonik ima na proces sagorevanja, možemo da otkrijemo ako jednu od dve zapaljive sveće zatvorimo teglom. Sveće pod teglom neće prestati da gori kada se sav kiseonik potroši, dok će druga koja se nalazi van tegle usled prisustva kiseonika nastaviti da gori. Videti: Rachels 1986:112. Kasnije su ovu Rej elsovu strategiju usvojili mnogi drugi autori i primenili je u razvijanju sopstvene argumentacije protiv distinkcije ubijanje/pu-tanje da se umre (na primer: Brock 1992; Kuhse 1998; Tooley 1994).

U drugom slučaju, Dflons će tako činiti, imati koristi ukoliko se nešto dogodi njegovom –estogodišnjem rođaku. Poput Smita, Dflons se prikrada planirajući i da udavi dete u kadi. Međutim, ulaze i u kupatilo Dflons uo čuva da se dete okliznulo, udarilo glavom i palo licem u vodu. Dflons je oduševljen; stoji pored kade, spreman da gurne glavu deteta nazad u vodu ukoliko bude neophodno, ali nije neophodno. Uz samo malo mlataranja, dete se samo davi, ošlučajno, dok Dflons gleda i ništa ne preduzima (Rachels 1975:79).

Rejčels, dakle, prvo konstruiše slučaj ubijanja, a potom i slučaj puštanja da se umre, i u oba slučaja sve moralno relevantne faktore održava jednakim. Naime, Smitovi motivi i namere za ubijanje deteta, i Dflonsovi motivi i namere za puštanje deteta da umre, jesu poptuno isti: obojica žele da se domognu nasleđstva. Tako čini, posledice Smitovog ubijanja deteta i Dflonsovog puštanja deteta da umre su iste: u oba slučaja dete završava mrtvo. Dva slučaja se, dakle, razlikuju samo u jednom – i jedan je slučaj –ubijanja, a drugi slučaj –puštanja da se umre. To –to su oni u potpunosti isti, izuzev ove jedne razlike, za Rejčelsa je od ključnog značaja, jer je upravo to ono –to mu omogućava da tvrdi da je ta razlika, a ne nešto drugo, ono –to obrazlaže bilo koju razliku u moralnim procenama ova dva slučaja. Naime, da je jedino ova jedna razlika između u dva slučaja moralno relevantna, onda bi Smitovo ponašanje bilo gore: Smit je dete ubio, i njegovo ponašanje je za svaku osudu, dok je Dflons dete ošamunio pustio da umre. Međutim, pretpostavljaju i da su svi drugi moralno relevantni faktori jednaki, Rejčels pokazuje da ubijanje *samo po sebi* nije gore od puštanja da se umre. Smitovo ubijanje deteta i Dflonsovo puštanje deteta da umre su *ceteris paribus* moralno ekvivalentni. Smitovo ponašanje ne možemo da okarakterizujemo kao gore od Dflonsovog jer obojica su postupila iz istog motiva – i li ne dobiti, i obojica su, kada su delovali, imali u vidu potpuno isti cilj. Tako čini, posledica njihovog ponašanja je ista – i oba slučaja za svoju posledicu imaju detetovu smrt (Rachels 1975:79). Prema tome, ni jedan od njih dvojice nije postupio gore od onog drugog. Njihovo –ubijanje deteta i –puštanje deteta da umre su *ceteris paribus* moralno ekvivalentni:

Dfons: pu-ta dete da umre	Smit: ubija dete
Motiv: li na dobit Cilj: smrt deteta Posledica: smrt deteta	Motiv: li na dobit Cilj: smrt deteta Posledica: smrt deteta
Zaklju ak: -ubijanje deteta i -pu-tanje deteta da umre su moralno ekvivalentni	

Budu i, dakle, da ubijanje *samo po sebi* nije gore od pu-tanja da se umre, Rej els zaklju uje da je i u slu aju eutanazije, lekar koji iz humanih razloga pacijentu ubrizga smrtonosnu injekciju zapravo u istoj moralnoj poziciji, kao i lekar koji pacijenta pusti da umre jer, suprotno mi-ljenju zastupnika moralnog apsolutizma (kao i uvreflenom mi-ljenju samih lekara), u svim onim situacijama u kojima je pasivna eutanazija dopustiva, dopustiva je i aktivna eutanazija (Rachels 1975:80).

Rej elsov argument je, ini se, logi ki valjan, i u tom smislu nema -ta da mu se prigovori. Ipak, bitna primedba je uo ljliva ve na prvi pogled. O igledno je, naime, da se slu ajevi aktivne i pasivne eutanazije, u kojima je delatnik lekar, znatno razlikuju od njegovih primera sa Smitom i Dfonsom. Na prvom mestu, motivacija lekara u eutanaziji nije li na dobit, ve olaka-anje pacijentove patnje. Mogu nosti upu ivanja ovog prigovora, me utim, svestan je i sam Rej els i stoga on na njega unapred odgovara. Prema njemu, ovaj prigovor nema nikakvu snagu protiv njegovog argumenta jer ako lekar ubije pacijenta iz humanih razloga (da vi-e ne bi trpeo bol i patnju) ó on je u identi noj moralnoj poziciji kao i da je pacijenta pustio da umre iz istih ovih razloga. Puka razlika izme u ubijanja i pu-tanja da se umre sama po sebi ne uspostavlja moralnu distinkciju izme u njegovog postupanja u ova dva slu aja. Ukoliko je njegova odluka ispravna, odnosno ukoliko pacijent zaista boluje od bolesti koju nije mogu e izle iti, onda metod koji je upotrebio za njeno realizovanje sam po sebi nije bitan. Ukoliko je pak, njegova odluka pogre-na i pacijentova bolest zapravo nije neizle iva, onda je ova njegova odluka za flaljenje, opet bez obzira na to koji metod je upotrebio za njeno realizovanje (Rachels 1975:79). Dakle, razlog koji podrflava na-moralni sud da je lekarevo ubrizgavanje smrtonosne injekcije pacijentu

gore od njegovog pu-tanja pacijenta da umre nije puka injenica da je prvi postupak ubijanje dok je drugi osamo pu-tanje da se umre. Taj razlog ne ini ni motivacija lekara ó u oba slu aja on deluje iz ose anja ovekoljublja.⁵⁵ Ono to podupire na-e rasu ivanje da je prvi slu aj gori od drugog, jeste injenica da je pacijent zapravo mogao biti izle en. Naime, na-e razli ite reakcije i dono-enje razli itih moralnih sudova u pogledu ova dva slu aja obrazlafe upravo ovaj faktor ó injenica da je pacijent mogao biti izle en, a ne injenica da jedan podrazumeva ubijanje a drugi pu-tanje da se umre (Rachels 1975:80).

Na drugom mestu, slu ajevi aktivne i pasivne eutanazije razlikuju se od Rej elsovih primera sa Smitom i Dflonsom po tome to eutanazija ne podrazumeva ubijanje zdrave dece. Ona se ti e samo slu ajeva u kojima umiru i pacijent, pacijent ija smrt je izvesna i neizbejna, trpi nepodno-ljiv bol i patnju. Me utim, ni ovaj prigovor Rej elsovom argumentu ne stoji. Naime, pozicija iz koje Rej els posmatra problem moralne distinkcije izme u aktivne i pasivne eutanazije jeste konsekvencijalisti ka. On, i Smitovo ubijanje deteta i Dflonsovo pu-tanje deteta da umre, moralno osu uje ó jer oba slu aja za posledicu imaju smrt deteta. Upravo to je slu aj i kod eutanazije. Bilo da lekar terminalno obolelog pacijenta ubije smrtonosnom injekcijom, ili ga pak pusti da umre ne prufaju i mu tretman odrflavanja u flivotu, taj pacijent e, sasvim je izvesno, umreti.

3.1.3. Argument iz analogije razloga

Ovaj argument Rej els formuli-e putem analogije razloga i do njegove kona ne formulacije dolazi kroz dve faze (Rachels 1979). U prvoj fazi, bavi se formalnim odnosima izme u na-ih moralnih sudova i razloga koji ih podrflavaju. On uvi a da na-i moralni sudovi, odnosno sudovi o tome da li je neki postupak dobar ili lo-, u potpunosti zavise od razloga koji se mogu pruffiti *u prilog* ili *protiv* njega. Moralni sudovi, naime, istiniti su

⁵⁵ S druge strane, ako ovog humanog lekara koji iz razloga ovekoljublja ubrizgava pacijentu smrtonosnu injekciju suprotstavimo Dflonsu iz Rej elsovog primera, onda e faktor koji e podupirati na-moralni sud da je lekarevo pona-anje manje za osudu od Dflonsovog, iako, i on osamo pu-ta dete da umre, biti upravo njihova motivacija. Jer, iako je i Dflons osamo pustio dete da umre, on je to u inio iz lo-eg motiva ó zbog li ne koristi.

samo ako ih podržavaju dobri razlozi. Tako, na primer, čak o nema nijednog dobrog razloga zbog kojeg treba da izvrši neku radnju, onda ne može biti ta no da treba da je izvrši. Međutim, kada treba da se izabere između nekoliko mogućih radnji, poželjna alternativa je ona koja je podržana najviše razlozima (Rachels 1979:164). Međutim, pitanje na koje Rejls treba da odgovori je *kada su* neki razlozi za ili protiv jedne radnje jači od onih koji su za ili protiv neke druge? Rejlsu je jasno da bi kompletan odgovor na ovo pitanje morao da uključuje neku normativnu teoriju koja bi objasnila zašto su neki razlozi jači od drugih sami po sebi. Stoga, kao odgovor pruža samo jedan formalni princip, koji kaže da:

(1.) Ako postoje isti razlozi za ili protiv A, kao i za ili protiv B, onda razlozi u prilog A nisu ni jači ni slabiji od razloga u prilog B; tako da su A i B moralno ekvivalentni i nijedno nije poželjnije od drugog (Rachels 1979:165).

Dakle, princip koji Rejls uspostavlja tvrdi da, ukoliko imamo identične razloge za ili protiv dve radnje, onda su te dve radnje jednako dobre ili loše. Ovaj princip je formalan, logički princip. Formalan je u smislu da ne govori ništa o prirodi ovih razloga; logički je jer se ne može poreći i bez kontradikcije.

Pošto je princip utvrdio, Rejls argumentaciju nastavlja u drugoj fazi. Imajući na umu ovaj odnos između moralnih sudova i razloga koji ih podržavaju, on pita *zašto je* ubijanje loše? Na umu on ima ubijanje kao *vrstu* postupka, a ne neki pojedinačni slučaj ubijanja. Njega interesuje zašto je ubijanje generalno loše. Budući da je njegova pozicija konsekvencijalistička, on razmatra one razloge koji se tiču posledica ubijanja, a ne njihove intrinzične prirode. Kao osnovne razloge zbog kojih je ubijanje loše, navodi to što žrtva gubi svoj život i dobra koja je posedovala, kao i to što ne može biti u mogućnosti da radi i iskusi stvari koje je htela.⁵⁶ Međutim, on primećuje da je jednako loše i pustiti nekoga koga smo mogli da spasimo da umre, i da ako pitamo *zašto*, nalazimo iste ove razloge: osoba je mrtva i više nema dobra koja je posedovala. Prema tome, odgovor na Rejlsovo pitanje

⁵⁶ Rejls navodi i neke druge razloge u prilog tvrdnji da je ubijanje loše, a koji se tiču uticaja koji ubijanje neke osobe ima na njene bližnje. Među njima ubraja emotivni i materijalni gubitak porodice ubijenog. Međutim, budući da se tiču loših efekata koje ubijanje ima, ne na ubijenog, već na njegove bližnje, ovi razlozi su tek sekundarni i kao takvi ne objašnjavaju zašto je ubijanje loše.

ŠZa-to je ubijanje lo-e?ö, pominje karakteristike koje odlikuju i ubijanje i pu-tanje da se umre. Stoga, budu i da nema uporedivo op-tih razloga koji bi se naveli u prilog ili jednog ili drugog, Rej els formuli-e drugu premisu svog argumenta:

(2.) Razlozi za i protiv pu-tanja da se umre, i razlozi za i protiv ubijanja su isti (Rachels 1979:165).

Iz premisa (1.) i (2.), dolazi do zaklju ka da su ubijanje i pu-tanje da se umre jednako lo-i:

(3.) Prema tome, ubijanje i pu-tanje da se umre su moralno ekvivalentni ó nijedno nije poželjnije od drugog (Rachels 1979:165).

Pogre-no je smatrati da Rej els ovim tvrdi da je svaki pojedina ni slu aj pu-tanja da se umre jednako lo- kao i svaki pojedina ni slu aj ubijanja. Naprotiv, Rej els priznaje da postoji mnogo razloga zbog kojih je neki pojedina ni in ubijanja gori od nekog pojedina nog ina pu-tanja da se umre. Na primer, ako roditelji pacijenta koji se nalazi u trajnom vegetativnom stanju, flele da on bude pu-ten da umre, a ne ubijen (zato -to su izuzetno pobofni i religiozni ljudi), onda je to razlog da ga lekar isklju i sa aparata, i tako pusti da umre. Me utim, ako taj pacijent jeste terminalno oboleo, ali je zapravo svestan i izraflava fllju da bude ubijen jer smatra da bi odugovla enje procesa umiranja za njega bilo previ-e mu no, onda je to razlog da mu lekar ubrizga smrtonosnu injekciju i tako ga ubije (Rachels 1986:11). Prema tome, ova dva slu aja ó pojedina ni slu aj pu-tanja da se umre i pojedina ni slu aj ubijanja, nisu moralno ekvivalentna. U prvom je ubijanje gore od pu-tanja da se umre, a u drugom je obrnuto ó pu-tanje da se umre je gore od ubijanja.

Prema tome, ako je jedina razlika izme u dva ina u tome -to je jedan ubijanje, a drugi pu-tanje da se umre, oni su onda jednako dobri ili lo-i, i nijedan nije poželjniji od drugog. U moralnoj proceni ovih postupaka puka injenica da je jedan od njih ubijanje, a drugi pu-tanje da se umre ne igra nikakvu ulogu. Stoga, ubijanje *samo po sebi* nije gore od pu-tanja da se umre i, zapravo, nijedan od ova dva pravca delovanja nije *intrinščno* bolji od onog drugog. Da bismo dva slu aja koja se me usobno razlikuju samo po tome -to jedan uklju uje ðubijanjeø a drugi ðpu-tanje da se umreø moralno procenili, moramo da

razmotrimo druge relevantne faktore. Nije dovoljno da kaŕemo da je prvi (zato –to uklju uje –ubijanjeø) gori od drugog. Tako, injenica da u prvom slu aju roditelji pacijenta flele da on bude pu–ten da umre, a ne ubijen, jeste ono –to ubijanje ovog pacijenta u ovom konkretnom slu aju ini gorim od pu–tanja da on umre, a ne puka injenica da je u pitanju –ubijanjeø

Ovaj øArgument iz analogije razlogaø, Rej elsu pruŕa osnov za tvrdnju da su –ubijanjeø i –pu–tanje da se umreø moralno ekvivalentni, odnosno da *ceteris paribus* ni jedno nije poŕeljnije od drugog. Njegov øArgument iz paralelnih slu ajevaø iako je valjan, nije i dovoljan. On pokazuje da su –ubijanjeø i –pu–tanje da se umreø moralno ekvivalentni, ali ne pruŕa odgovor na pitanje *zašto* su moralno ekvivalentni. Taj odgovor Rej elsu pruŕa tek ovim argumentom. Budu i da su na–i razlozi koje pruŕamo *protiv* ubijanja potpuno identni na–im razlozima koje pruŕamo *protiv* pu–tanja da se umre ó oni su jednako lo–i. Prema tome, –ubijanjeø i –pu–tanje da se umreø ne samo da su *sami po sebi* moralno ekvivalentni, ve su takvi zbog toga –to su razlozi koji obja–njavaju za–to je jedno lo–e isti razlozi koji obja–njavaju za–to je drugo lo–e. Pri tom, u pitanju su razlozi koji se ti u njihovih posledica, a ne njihove intrinse ne prirode.

Rej elsu je, prema tome, pokazao da u onim situacijama u kojima je pu–tanje terminalno obolelog pacijenta da umre moralno ispravno, i ubijanje tog pacijenta je moralno ispravno. To zna i da u situacijama u kojima je pasivna eutanazija opravdana i dopustiva, isto vaŕi i za aktivnu eutanaziju. Njegov argument moŕemo formalno prikazati na slede i na in:

- (1.) Pu–tanje pacijenta da umre, odnosno, pasivna eutanazija je moralno ispravna.
- (2.) Izme u ubijanja pacijenta i pu–tanja pacijenta umre nema nikakve intrinse ne moralne razlike.
- (3.) Prema tome, u onim situacijama u kojima je pasivna eutanazija moralno ispravna, moralno ispravna je i aktivna eutanazija.

3.1.3.1. Distinkcija dužnost neubijanja/dužnost spašavanja

Rej elsova teza o moralnoj ekvivalentnosti ubijanja i pu-tanja da se umre jeste radikalna teza koja ima direktne i dalekosefne implikacije na njegovo shvatanje distinkcije izme u negativnih i pozitivnih dufnosti, i konkretnije, dufnosti neubijanja i dufnosti spa-avanja. Naime, ako je ova njegova argumentacija ispravna, onda sledi zaklju ak da su situacije u kojima pu-tamo ljude da umru od gladi tako -to ne dajemo priloge u dobrotvorne svrhe koje su namenjene za borbu protiv gladi, moralno ekvivalentne ubijanju tih ljudi. Iz njegove teze sledi i to da je na-a pozitivna dufnost (dufnost da drugome pomognemo, odnosno da mu spasimo flivot u situaciji kada je flivotno ugrofen), moralno ekvivalentna na-oj negativnoj dufnosti (dufnosti da drugoga ne ubijemo). Dufnost da druge koji u dalekim zemljama umiru od gladi spasimo obavezuje nas istom snagom kao i dufnost da ih ne ubijemo.⁵⁷ Prema tome, dufnost da se drugome pomogne Rej els ne shvata kao in milosr a, kao supererogativni in kojim mi inimo vi-e od onoga -to nam je dufnost da u inimo, ve kao dufnost koja se po svojoj strogosti i obaveznosti ne razlikuje od dufnosti koja nam nalafle da mu ne nanesimo -tetu, odnosno da ga ne ubijemo. U prilog ovoj tvrdnji, pruffio je slede i argument:⁵⁸

Rej els zahteva da zamislimo situaciju u kojoj u istoj sobi sa jednom osobom boravi i izgladnelo dete, iji izgled nesumnjivo govori da umire od gladi. Ova osoba ima sendvi koji joj nije potreban, mofle da ga pruffi detetu i tako mu spasi flivot. Me utim, ona potpuno ignori-e dete i nastavlja sa itanjem, dopu-taju i na taj na in da ono umre od gladi. Rej els ovu osobu naziva Dflek Palans po poznatom glumcu koji je ovakve podle likove igrao u filmovima. On zaklju uje da je Palans, budu i da nije dao detetu sendvi , na taj na in dete zapravo ubio, i da je kriv za njegovu smrt (Rachels 1979:160; 1986:134-135). Rej els, potom, povla i analogiju izme u Palansove pozicije u odnosu na izgladnelo dete i na-e pozicije u odnosu na gladne u svetu i prime uje da je ovakvo Palansovo pona-anje istovetno na-em svakodnevnom pona-anju, jer uprkos tome -to znamo da ljudi -irom sveta

⁵⁷ Pored Rej elsa, negiranjem moralne asimetrije izme u ovih dufnosti detaljnije su se u svojim radovima bavili i drugi utilitaristi (na primer: Singer 1972; Unger 1996:24-36).

⁵⁸ Rej els ovaj argument naziva "Dflek Palans argument" prema imenu aktera koji se u njemu pominje (Rachels 1986:134).

svakodnevno umiru od gladi, ve ina nas im ne donira hranu. Kada bismo to inili, spasili bismo bar neke od tih ljudi ó ali, mi to ne inimo. Mi ne u estvujemo u doniranju, i tako pu-tamo te ljude da umru (Rachels 1979:161; 1986:135). Njegov zaklju ak je da su situacije u kojima pu-tamo ljude da umru od gladi, tako -to ne doniramo u humanitarne svrhe, moralno ekvivalentne Palansovoj situaciji. Za njihovo nespavanje krivi smo jednako kao -to je Palans kriv za nespavanje deteta. Na-e neslanje hrane gladnima moralno je ekvivalentno tome da smo im hranu, naposljetku, ipak poslali ó ali otrovnu, i tako ih ubili (Rachels 1979:163; 1986:138).

Rej els priznaje da izme u Palansove pozicije u odnosu na gladno dete i na-e pozicije u odnosu na gladne u svetu postoje dve o igledne razlike: u udaljenosti, i u broju. Dete koje on pu-ta da umre boravi sa njim u sobi, dok su ljudi koje mi pu-tamo da umru uglavnom daleko od nas. Tako e, Palans je jedna osoba suo ena sa potrebama jedne druge osobe, dok je na-a pozicija u odnosu na gladne u svetu znatno druga ija i slofenija. S jedne strane, postoje milioni ljudi kojima je potrebna hrana i niko od nas ne moe da nahrani sve njih, a s druge, bilo kojoj gladnoj osobi kojoj bismo mogli da pomognemo, jednako lako moe da pomogne neko drugi od milion imu nih ljudi (Rachels 1979:161-162; 1986:135-137). Me utim, razlike izme u Palansove i na-e pozicije su razlike, ne u moralnom, ve samo u psiholo-kom smislu ó u pogledu toga kako se ose amo. Mi ne ose amo krivicu zbog toga -to dopu-tamo da ljudi u dalekim zemljama umiru od gladi, jer su daleko od nas, pa o njima mislimo samo apstraktno. Tako e, njih ima previ-e da bismo svima mogli da pomognemo (Rachels 1979:161; 1986:135-136). Pri tom, uvi amo da ni drugi ljudi (koji su moe da imu niji i mogu da pomognu, a da pri tom ne trpe nikakvu flrtvu) ne postupaju bolje od nas.⁵⁹ Rej els prime uje da óto ne zna i da mi ne treba da ose amo ve u krivicu ili stid nego -to ose amoó jer, sve ovo do sad izneseno jeste samo jedno psiholo-ko obja-njenje na-ih ose anja, a ne moralno opravdanje na-eg pona-anja (Rachels 1979:162; 1986:137).

⁵⁹ Pore enje sa drugima tako e, pomae da se objasni za-to ne ose amo krivicu zbog toga -to dopu-tamo da ljudi u dalekim zemljama umru od gladi. Naime, stepen na-eg ose aja krivice u odre enoj meri zavisi od toga kako se pona-aju ljudi iz na-eg okruenja jer se mi poredimo sa njima. Zbog toga, ako se i drugi flrtvuju da bi nahranili one koji gladuju, mi ose amo sram i krivicu ako i sami ne inimo isto. S druge strane, ako ni drugi ne ine ni-ta po tom pitanju, mi se ne ose amo posramljeno i krivo -to ne doniramo hranu, i tako dopu-tamo da gladni u siroma-nim zemljama umru (Rachels 1979:162; 1986:137).

Prema tome, u svom ispitivanju najo iglednijih razlika izme u Palansove i na-e pozicije, Rej els ne nalazi nikakav osnov za dono-enje moralnog suda da je on gori od nas. Stoga, zaklju uje da su situacije u kojima pu-tamo ljude da umru od gladi (tako -to ne doniramo u humanitarne svrhe), moralno ekvivalentne Palansovoj situaciji. Za njihovo nesp-a-avanje krivi smo jednako kao -to je Palans kriv za nesp-a-avanje deteta (Rachels 1979:163; 1986:138).

3.1.3.2. Distinkcija dužnost neubijanja/dužnost spašavanja u posebnom slučaju eutanazije

Prema Rej elsu, ak i ako bismo priznali da apsolutisti ka teza (da je na-a pozitivna dufnost spa-avanja manje stroga od na-e negativne dufnosti neubijanja) poseduje izvesnu uverljivost, ona ipak ne bi imala nikakvu primenu u kontekstu dono-enju odluka o kraju flivota. Drugim re ima, iz priznavanja moralne asimetrije izme u negativnih i pozitivnih dufnosti ne bi sledio zaklju ak o moralnoj asimetriji izme u aktivne i pasivne eutanazije.

Razlika izme u dufnosti neubijanja i dufnosti spa-avanja za Rej elsa je samo psiholo-ka razlika. Mi samo ose amo da je na-a dufnost spa-avanja manje stroga od na-e dufnosti neubijanja, i to ose amo samo ako razmatramo odre enu vrstu slu ajeva. U pitanju su slu ajevi u kojima su ljudi koji trebaju na-u pomo stranci koji flive veoma daleko od nas, ili slu ajevi u kojima je nama te-ko izvodljivo da im pomognemo, i u kojima bi to od nas zahtevalo zna ajnu flrtvu. U ovakvim slu ajevima, ose amo da je ljubazno i velikodu-no od nas ako pružimo pomo , ali da nemamo strogu moralnu dufnost da to uradimo. Stoga, ōkada doniramo novac ili hranu u dobrotovorne svrhe, ose amo da smo velikodu-ni i da za to zasluflujemo posebnu pohvaluí jer inimo vi-e nego -to, strogo govore i, treba da uradimoö (Rachels 1986:116). Mi ose amo da tad ne inimo ono -to imamo dufnost da uradimo, ve da vr-imo supererogativni in. Me utim, ukoliko razmotrimo drugu vrstu slu ajeva ó u kojima su ljudi kojima bismo mogli da pomognemo u na-oj neposrednoj blizini, i u kojima to od nas ne zahteva nikakvu flrtvu ó onda teza koja tvrdi moralnu asimetriju izme u na-ih dufnosti za nas nema nikakav zna aj, pa ni psiholo-ki. U ovakvom slu aju svaka navodna asimetrija izme u dufnosti spa-avanja i

dufnosti neubijanja potpuno nestaje. Radi ilustracije tvrdnje, Rejels se vraća na primer sa paralelnim slučajevima i kafe: „Zamislimo opet da se dete davi u kadi: *naravno*, svako ko stoji pored kade ima strogu dufnost da detetu pomogne“ (Rachels 1986:116). On zaključuje da veina slučajeva eutanazije pripada upravo ovoj vrsti slučajeva, jer terminalno oboleli pacijent jeste u lekarevoj blizini, i za lekara slučajevno ubijanje pacijenta ne zahteva nikakvu posebnu flrtvu. Pri tom, u opis lekarskog posla spada to da pacijenta kada god je to medicinski moguće slučajevno smrtnog ishoda. Lekar je duflan da pacijentu spasi flivot u istoj meri u kojoj je duflan da ga ne ubije. Kada pacijenta slučajevno smrtnog ishoda, lekar ne vrši supererogativni čin, već čini ono što mu je dufnost i to ne samo profesionalna, već i moralna. Pacijentovo pravo na flivot pred lekara postavlja i pozitivnu dufnost brige, a ne samo negativnu dufnost nenanoenja tete tako da, ako lekarevo ubijanje pacijenta krši pacijentovo pravo na flivot, onda to isto čini i njegovo puštanje pacijenta da umre, onda kada mođe da ga spasi smrtnog ishoda.

Prema tome, Rejels zaključuje da, čak i ako bismo priznali da je naša pozitivna dufnost pomaganja ljudima manje stroga od naše negativne dufnosti nenanoenja tete, čodatle ne bi usledio nikakav zaključak o našim dufnostima u odnosu na ubijanje i puštanje da se umre u posebnom slučaju eutanazije“ (Rachels 1986:117). U slučaju eutanazije, koji podrazumeva ovakav poseban odnos između lekara i pacijenta, moralna asimetrija između pozitivnih i negativnih dufnosti ne postoji. Dufnost slučajevno ubijanja u ovoj vrsti slučajeva jednako je stroga, kao i dufnost neubijanja. Konsekvencijalisti ka odbrana ove teze uključuje razmatranje i odbacivanje oba moralno relevantna faktora, za koja Richard Tramel tvrdi da se nalaze u osnovi distinkcije između ubijanja i puštanja da se umre, odnosno distinkcije dufnosti neubijanja i dufnosti slučajevno ubijanja.

3.1.3.3. “Izvršivost” dužnosti spašavanja u posebnom slučaju eutanazije

Richard Tramel drfli da prva moralno relevantna razlika između ubijanja i puštanja da se umre lefli u čizvršivosti“ (Trammell 1975:133-134). Pod ovim podrazumeva to da, dok svako od nas mođe potpuno izvršiti dufnost da nikoga ne ubije, niko od nas ne mođe potpuno izvršiti dufnost da spasi svakoga kome je to potrebno. Stoga, dufnost slučajevno ubijanja,

za razliku od dufnosti neubijanja, nije potpuno izvr-iva -to, zapravo, zna i da je manje stroga od dufnosti neubijanja.

Me utim, Tramel u ovom stavu o izvr-ivosti, brka op-te, odnosno kolektivne i posebne, odnosno individualne dufnosti (Brook 1979; Lichtenberg 1982; Rachels 1979; Russell 1977). Su-tina njegovog prigovora jeste da, budu i da nije mogu e da osoba pomogne svakome kome je pomo potrebna, o igledno da ona ne mođe da ima dufnost da to uradi; stoga je dufnost spa-avanja manje stroga od dufnosti neubijanja. Me utim, iz ovoga nikako ne sledi da dufnost da se spasi odre ena osoba u odre enim, konkretnim okolnostima, nije jednako stroga kao dufnost da se niko ne ubije (Brook 1979:195-196; Rachels 1979:162, 166, 170; Russell 1977:93-94). Budu i da smo u obavezi da spasimo samo one koje mođemo, skup ljudi koji imamo dufnost da spasimo jeste mnogo manji od skupa ljudi koji imamo dufnost da ne ubijemo. To ne zna i da nas dufnost da spasimo one koje mođemo, slabije obavezuje, jer *posebna* dufnost da se spasi odre ena individua kojoj je spa-avanje potrebno mođe da bude potpuno izvr-ena ó jednako kao i *opšta* dufnost da se niko ne ubije.

Pojam izvr-ivosti ne odnosi se na poseban, konkretan slu aj spa-avanja zbog toga -to je posebna dufnost uvek dufnost da se uradi ono -to mođe da se uradi. Poentu prigovora Tramelovom stavu o izvr-ivosti, Rej els isti e vra anjem na svoj primer sa Dfekom Palansom i kafe: šPretpostavimo da je Dfek Palans rekao: Nisam trebao ovom gladnom detetu dati sendvi jer, na kraju krajeva, ne mogu da spasim sve na svetu kojima je to potrebnoō (Rachels 1979:162). Palansu ovo ne bi bio izgovor jer je, za razliku od gladnih u svetu, dete *mogao* da spasi. Za spa-avanje deteta bilo je dovoljno da mu pruži sendvi . O tome da smo neku osobu pustili da umre, ima smisla govoriti samo u slu aju da smo *mogli* da je spasemo. Upravo na ovu injenicu ukazuje Rej els kada kafe ōi ako *ne možemo* da spasimo neku osobu onda, ako ona umre, mi je nismo pustili da umre. Nije ispravno re i, na primer, da sam ja pustio Josifa Staljina da umre, jer ni na koji na in nisam mogao da ga spasimō (Rachels 1979:166). Nije, dakle, svaki slu aj *nespašavanja*, odnosno propu-tanja da se spasi, slu aj *puštanja da se umre*, ve samo onaj slu aj nespa-avanja u odre enim,

konkretnim okolnostima u kojima je osoba koja je mogla da spasi osobu kojoj je flivot ugroflen, propustila da to uradi (Rachels 1979:170).

Prema tome, ono -to Tramelovo ukazivanje na razliku u izvr-ivosti, u najbolju ruku, pokazuje jeste injenica da se negativne i pozitivne dufnosti razlikuju u stepenu, a ne u vrsti. *Posebna* dufnost da se spasi odre ena individua kojoj je spa-avanje potrebno univerzalna je dufnost ó jednako kao i *opšta* dufnost da se niko ne ubije. Svako ko se na e u odre enim, konkretnim okolnostima da spasi osobu kojoj je flivot ugroflen duflan je da to uradi, ali ovu dufnost, on ima isklju ivo u ovakvim okolnostima.

3.1.3.4. Puštanje da se umre nije propust

Tramelov princip izvr-ivosti ukazuje na razliku izme u ubijanja i nesp-aavanja, odnosno propu-tanja da se spasi (*omitting to save*), ali ne na razliku izme u ubijanja i pu-tanja da se umre (*letting die*). Drugim re ima, on ukazuje na razliku izme u postupka i propusta, odnosno injenja i ne injenja. Pu-tanje da se umre nije puki propust, odnosno ne injenje, jer postoji jedna bitna stvar koju u pu-tanju neke osobe da umre inimo ó mi je pu-tamo da umre. Rej els smatra da je pu-tanje da se umre posebna vrsta postupka ó ònegativni postupakö, odnosno postupak koji ne uklju uje telesne pokrete, ali koji izvr-avamo õputem neizvr-avanja drugih postupakaö, i za koji je delatnik jednako moralno odgovoran kao i za ubijanje (Rachels 1979:166-167). Pretpostavka od koje u argumentu za ovu tvrdnju polazi glasi:

õRazlika izme u injenja i ne injenja ti e se specifikacije toga *koji* inovi jesu ili nisu izvr-eniö (Rachels 1979:166).

Prema njemu, odgovor na pitanje da li je ne-to postupak ili propust, ne zavisi od kriterijuma telesnog pokreta, ve od toga *koji* inovi jesu ili nisu izvr-eni. Ova polazna pretpostavka mu omogu ava da tvrdi da ne injenjem odre enih inova, mi ipak, moflemo da izvr-imo odre enu radnju:

Škada nekoga uvredimo, moŒda se *ne* smeujemo, *ne* govorimo, *ne* rukujemo i tako dalje
ó ali mi *činimo* vre anje ili ignorisanje te osobeö (Rachels 1979:166).⁶⁰

Prema tome, nekoga moŒemo uvrediti tako –to ne emo izvr–iti odre ene inove: ne emo se nasme–iti, ne emo govoriti, ne emo se rukovati, itd. Ba–kao –to moŒemo nekoga uvrediti ako se ne rukujemo sa njim, moŒemo i nekoga pustiti da umre ako ga ne nahranimo, ne damo mu vodu ili lek, i sli no. Rej els zaklju uje da:

ŠI u na–em pu–tanju neke osobe da umre slede e moŒe biti me u stvarima koje nismo u inili: nismo je nahranili, nismo joj dali lek, itd. Me utim, slede e je me u stvarima koje jesmo u inili: pustili smo je da umreö (Rachels 1979:166).

Rej els, dakle, zaklju uje da se Tramelov princip izvr–ivosti odnosi na puki propust ó nespaa–avanje, odnosno propu–tanje da se spasi, ali ne i na pu–tanje da se umre.

3.1.3.5. “Opcionalnost” duŒnosti spašavanja u posebnom slučaju eutanazije

Druga moralno relevantna razlika izme u ubijanja i pu–tanja da se umre, prema Tramelu, leŒi u šopcionostiö (Trammell 1975:35; 1978:57-63). Tramelova poenta je da, ukoliko neku osobu ne spasimo, ipak ostavljamo otvorenom opciju da neko drugi nai e i spase je, dok, suprotno tome, ubijanje osobe nuŒno rezultira njenom smr u. Ako osobu ubijamo onda je mrtva, i to je to ó ubijanje je postupak koji zatvara sve opcije.

Me utim, Tramelov princip opcionalnosti samo iskazuje logi ku istinu koja nema nikakve empirijske implikacije (Brook 1979; Rachels 1979; Russell 1977). Ovaj princip izraflava samo jednu logi ku tvrdnju ó da ako osobu pustim da umre, *logički je moguće* da e ona biti spa–ena, dok ako osobu ubijem, *logički je nemoguće* da e ona fliveti. Drugim re ima, logi ka je istina da ako osobu ubijem, onda e ona umreti; ali, nije istina logike da, ako osobu ne spasim, onda e ona umreti. Me utim, vaŒnost i primena ovog principa u bilo

⁶⁰ Na primer, ako nekome skrenemo paŒnju da nas je uvredio zato –to se nije rukovao sa nama kada smo mu pruŒili ruku, on moŒe da se brani re ima: ŠAli ja nisam ni–ta uradioö, ili ŠJa sam se samo uzdrŒao od toga da prihvatim tvoju pruŒenu rukuö i sli no; me utim, mi moŒemo da mu odgovorimo: ŠAli ti ipak jesi u inio jednu stvar ó uvredio si meö (Rachels 1979:166).

kom konkretnom slučaju zavisi od stvarne šanse da neko drugi spase osobu koju mi nismo spasili (Russell 1977:92).

Autori koji kritikuju Tramelu, stoga, skreću pažnju da postoje slučajevi u kojima je fizički nemoguće da se nekoj osobi biti pomognuto ukoliko joj jedina prisutna osoba ne pomogne. Takav je slučaj u Rej elsovom primeru sa Dfekom Palansom. Tako je, i u Brukovom primeru, u kojem je jedna jedina osoba prisutna na plafi, i nema nikog sem nje ko bi osobu koja se davi mogao da spasi (Brook 1979:198). Brook smatra da o ovom primeru treba da razmišljamo kao o slučaju u kom je pozitivna dužnost spašavanja flivota snažna koliko i negativna dužnost njegovog neoduzimanja. Ne prihvatiti ovaj zaključak znači reći da zbog toga što nije istina logike to da ako ta osoba ne spasi davljenika on će se udaviti, dužnost da ga ona spasi nije tako stroga kao dužnost da ga ne udavi (Brook 1979:198). Međutim, Brook primećuje da je ovo jedan slučaj, jer logika nemogućnost jeste samo jedna vrsta nemogućnosti. Modalni pojmovi omogućno, omogućno i omogućno svoje značenje imaju ne samo u pojmovnim, već i u stvarnim, fizičkim odnosima. Budući da Tramel nigde nije pokazao zbog čega ova određena, pojmovna vrsta nemogućnosti ima poseban etički značaj, Brook zaključuje, da je on ukazao na distinkciju koja zapravo nema nikakav moralni značaj (Brook 1979:199). Do istog zaključka dolazi i Rej el. On poentira ukazivanjem na činjenicu da princip opcionalnosti (uostalom kao i princip izvršivosti) ukazuje samo na razliku između ubijanja i nespašavanja, odnosno propuštanja da se spasi (*omitting to save*), ali ne i na razliku između ubijanja i puštanja da se umre, i kaže:

„Ako X propusti da spase Y, odatle ne sledi da Y umire; neko drugi može da naiđe i spase Y. Međutim, ako X pusti Y da umre, odatle zapravo sledi da Y umire; Y je tada mrtav, i to je to“ (Rachels 1979:167).

U primeni principa opcionalnosti na distinkciju aktivna/pasivna eutanazija, Tramel pokazuje da tvrdnja da ubijanje, za razliku od puštanja da se umre, krši princip opcionalnosti implicira da je aktivna eutanazija nedopustiva jer isključuje opcije: (1.) da se pacijentovo stanje spontano poboljša, (2.) da se on oporavi uz pomoć medicinskog tretmana, ili (3.) uz pomoć neekvivanog otkrića leka (Trammell 1978:59, 62). Bruce Rassel (*Bruce Russell*), međutim, pokazuje da puštanje da se umre tako je, isključuje ove opcije

(Russell 1979). On isti e da e nepreduzimanje pozitivne mere spa-avanja pacijenta tako e isklju iti mogu nosti (2.) i (3.) (Russell 1979:245). Naime, ukoliko se pacijentu ne pruži medicinski tretman koji je potreban za spa-avanje njegovog flivota, onda opacijent se ne e oporaviti uz pomo medicinskog tretmana, niti e imati koristi od nepredvi enih otkri a do kojih e do i posle njegove smrti, ali u vreme kada bi jo-bio fliv da mu je pružen tretman spa-avanja flivota (Russell 1979:245-246). Tako e, Rasel zapafla da, iako nepruflanje tretmana spa-avanja flivota ne isklju uje mogu nost (1.), verovatno a da e se (1.) desiti mođe da bude toliko mala da ne e predstavljati nikakav dokaz za tvrdnju da je duflnost neubijanja stroflja od duflnosti spa-avanja. Tavi-e, verovatno a da e se (1.) dogoditi mođe da bude toliko mala da je manja od ili jednaka verovatno i da e neko živeti uprkos pozitivnom inu okon avanja njegov flivot (na primer, manja od verovatno e da e pacijent prefliveti ono to se smatra prevelikom dozom nekog leka). Stoga, Raselov zaklju ak je da nepruflanje tretmana spa-avanja flivota, u najmanju ruku, ne dopu-ta ljudima da se predomisle ili da opcije ne drfli otvorenim ni-ta manje nego kada je preduzet pozitivan in oduzimanja flivota (Russell 1979:246).

Prema tome, propu-tanje da se onaj kome je flivot ugrožen spasi mođda nije toliko lo-e, ako znamo da e neko drugi da ga spasi. Me utim, ovaj prigovor ubijanju ima malo zna aja za medicinski kontekst, i konkretnije, kontekst dono-enja odluka o kraju flivota, jer kada lekar pu-ta pacijenta da umre, on jako dobro zna da je on jedini koji pacijentu mođe da pruži pomo (tretman odrflavanja u flivotu), ili da nastavi da je prufla, i da ne e nai i nijedna druga osoba koja e to u initi. Prema tome, kada pacijenta pu-ta da umre, lekar kr-i princip opcionalnosti na isti na in na koji bi to u inio i kada bi pacijenta ubio.

3.1.3.6. Prigovor DDE i distinkciji nameravano/predviđeno

Primena DDE u uspostavljanju moralne distinkcije izme u terminalne sedacije (kao oblika pasivne eutanazije) i aktivne eutanazije najve u snagu crpi iz uslova (2.) koji kađe da delatnik sme da namerava samo dobru posledicu, a ne i lo-u ó nju sme samo da predvidi. Me utim, upravo ovaj uslov istovremeno predstavlja i slabu, od strane konsekvencijalista naj e-e kritikovanu ta ku doktrine. Tavi-e, za konsekvencijaliste distinkcija

nameravanje/predviđanje jeste potpuno neprihvatljiva, jer je namera sa kojom delatnik neki postupak vrši potpuno irelevantna za utvrđivanje moralne ispravnosti postupka (Bennett 1995; Rachels 1986; Thomson 1999).⁶¹ Oni tvrde da DDE preneglađava ulogu i značaj delatnikovih namera u moralnoj proceni njegovog postupka, i da zapravo, brkaju dva različita oblika moralne procene: moralnu procenu postupaka i moralnu procenu delatnika. Za njih, namera je relevantna za moralnu procenu karaktera osobe koja taj postupak vrši, a ne i za utvrđivanje da li je njen postupak moralno ispravan, odnosno dopustiv (Bennett 1995:46-48; Rachels 1986:93-95; Thomson 1999:514-518). To što je delatnik nameravao da dovede do određene smrti, ne objađnjava zašto je postupak moralno nedopustiv, ali može da objasni šta je neispravno u njegovom rasuđivanju i odluđivanju za tu liniju delovanja. Thomsonova tako drži da je greška zastupnika DDE upravo u tome što propuštaju da uvide činjenicu da pitanje, da li je dopustivo za osobu da izvrši određeni postupak, nije isto kao pitanje da li je time što vrši taj postupak ta osoba loša. Doktor koji ne voli svog pacijenta i želi da on umre i ubrizgava mu smrtonosnu dozu analgetika pokrenut je lošim razlozima, čak i ako je ubrzavanje smrti pacijenta bolje za njega. Ako je pokrenut ovakvim razlozima onda to pokazuje da je on loša osoba. Međutim, iz toga ne sledi da je nedopustivo da on tom pacijentu ubrizga injekciju (niti sledi to da pacijent treba da sađeka drugog lekara koji ima bolje namere.) To što je lekar loša osoba, spojivo je sa time da je njemu dopušteno da pacijentu ubrizga smrtonosnu injekciju (Thomson 1999:517).

3.1.3.7. Moral prvog i moral drugog reda

Moralnu procenu postupaka i moralnu procenu delatnika konsekvencijalisti potpuno razdvajaju. Moralna procena postupaka spada u moral prvog reda (*first-order morality*), a moralna procena delatnika u moral drugog reda (*second-order morality*). Moral prvog reda postavlja pitanja o dopustivosti postupaka, a moral drugog reda pitanja o krivici ili zasluđbi delatnika.

⁶¹ Termin ođkonsekvencijalizamođ skovala je Elizabet Anscomb upravo kao oznaku za sve one teorije koje negiraju da postoji bilo kakva moralno značajna razlika između posledica postupka koje su nameravane i onih koje su predviđene, ali nisu nameravane. U tom smislu, terminom ođkonsekvencijalizamođ, oznađava svaku etiku teoriju prema kojoj namera sa kojom delatnik nešto čini nije relevantna za moralnu procenu njegovog postupka (Anscombe 1958:12).

Upotreba terminologije *ōmoral prvog reda* i *ōmoral drugog reda* moŕe da se u ini neprikladnom, jer distinkcija moŕe lako da se pobrka sa onom izme u normativne i metaetike. Me utim, ovu terminologiju uveo je Alan Donagan (*Alan Donagan*) upravo da bi njome ozna io i odvojio pitanja o moralnoj ispravnosti, odnosno dopustivosti ili nedopustivosti postupaka od pitanja o krivici ili zasluzi delatnika (Donagan 1979:52-57). Tako e, obja–njenje ispravnosti ovakve njene upotrebe nalazimo kod Dflonatana Beneta (*Jonathan Bennett*), koji prime uje da, kada neko pojam namere postavlja u centar morala prvog reda, kao –to to ine zastupnici DDE, onda je to tako zbog toga –to on ne razlikuje moral prvog reda od morala drugog reda (Bennett 1995:195). Benet pokazuje da je ovakva terminologija prikladna, jer na–i moralni sudovi o postupcima zaista dolaze prvi: sud tipa *ōOn je pogre–no postupio kada je pō*, jeste bazi niji od suda *ōOn je kriv za pō*. Radi poja–njenja, on daje slede i primer:

- (1.) *šOn treba da uradi pō*
- (2.) *šOn je trebao da uradi pō*
- (3.) *šOn je kriv –to nije uradio pō* (Bennett 1995:46-47).

Ova tri suda Benet specifi nije posmatra tako da, (1.) odre uje kao prospektivan moralni sud prvog reda, (2.) kao retrospektivan sud prvog reda, i (3.) tako da pripada moralnim sudovima drugog reda. Njegov zaklju ak je da, delatnika ne moŕemo da krivimo ukoliko nemamo sud o tome kako je trebalo da postupi ó a to zahteva na–e procenjivanje onoga –to on treba da uradi. Dakle, ne moŕemo imati sud (3.) ó sud drugog reda, ukoliko nemamo (1.) i (2.) ó sudove prvog reda. Pri tom, Benet zapafla da, iako sudovi (1.) i (2.) prethode sudu (3.), oni nas ne e nufno dovesti do njega. Naime, iako na–i moralni sudovi o postupcima zaista dolaze prvi, iz moralnog suda prvog reda moralni sud drugog reda ne sledi nufno. Sud *šOn je pogre–no postupio kada je pō*, ne implicira nufno sud *šOn je kriv za pō*.⁶² Delatnik moŕe pogre–no da postupi, a da, uprkos tome, nije kriv za to. Isto vaffi i za zaklju ivanje u suprotnom smeru: iz suda do kojeg dolazimo moralnom procenom delatnikove namere u postupku *p*, ne moŕemo da zaklju imo ni–ta o moralnosti samog

⁶² Benet navodi nekoliko primera u kojima ovo zaklju ivanje od (1.) na (3.) ne sledi. Na primer, kada je delatnik trajno mentalno nekompetentan, pa je neprikladno da mu se moralno sudi ili je pak delao pod izuzetnim pritiskom (Bennett 1995:48).

postupka. Prema tome, dva reda morala su odvojena u smislu da su njihovi sudovi uzajamno logički nezavisni, tj. da moralni sud prvog, ne implicira moralni sud drugog reda, i obrnuto (Bennett 1995:47-48).

Radi ilustracije stanovišta poslušni smo se Rej elsovim primerom sa Dfekom i Dfil, dvoje mladih ljudi koji su jednog popodneva posetili svoju bolesnu i usamljenu baku. Ovaj primer nema nikakve veze sa ubijanjem, ali prema Rej elsu, otkriva pravu ulogu namera u moralnom prosuivanju. Primer glasi:

„Dfek pose uje svoju bolesnu i usamljenu baku i zabavlja je tokom popodneva. On je voli i njegova jedina namera je da je razveseli. Dfil tako e pose uje baku i zabavlja je tokom popodneva. Me utim, jedino o emu ona razmišlja je to da e baka uskoro napraviti testament; Dfil fleli da bude uklju ena u listu naslednika. Dfek tako e, zna njegova poseta mofle da ima uticaja na sastavljanje testamenta, ali uklju enje u listu naslednika nije deo njegovog plana. Prema tome, Dfek i Dfil rade potpuno istu stvar ó oboje provode popodne prave i društvo bolesnoj baki, koja mofle da ima iste posledice ó da uti e na sastavljanje testamenta. Me utim, njihove namere su potpuno druga ije. Dfekova namera je bila dobra, a Dfilina nijeö (Rachels 1986:93; 1994:140-141).⁶³

Da li onda moflemo da kašlemo da je ono –to je Dfek uradio bilo dopustivo, dok ono –to je Dfil uradila nije? Rej els smatra da ne, jer su oni uradili potpuno istu stvar. On tvrdi da ne moflemo da kašlemo da je Dfek postupio dopustivo, a Dfil ne, jer „Ako je postupak pogrešan sa jednom namerom, kako mofle sa drugom da bude ispravan? Teško je videti kako se transformacija od pogrešnog do ispravnog mofle izvršiti jednostavnim proiavanjem namereö (Rachels 1986:92; 1994:141). Naime, ako su oboje uradili potpuno istu stvar u potpuno istim okolnostima, ne moflemo da kašlemo da je jedno postupilo ispravno, a drugo ne. Konzistentnost zahteva da sli ne postupke procenjujemo sli no. Stoga, ako procenjujemo Dfekove i Dfilove *postupke*, o jednom moramo re i isto –to i o drugom (Rachels 1986:93; 1994:141). Me utim, stvari stoje posve druga ije ako procenjujemo njihove karaktere. Iako su oboje uradili potpuno istu stvar u potpuno istim okolnostima, Dfek zaslufluje pohvalu za ono –to je uradio, a Dfil ne. Ono –to je Dfil uradila

⁶³ Prime ujem da primer ima istovetnu metodologiju kao i primer sa Smitom i Dflonsom.

(pruflanje utehe staroj i bolesnoj ro aki) jeste moralno dobra stvar. Me utim, o njoj ne mislimo dobro jer je samo spletkarila kako bi se domogla novca. S druge strane, Dflek je uradio dobru stvar i uradio ju je sa dobrom namerom. Stoga, procenjujemo kao dobro ne samo ono –to je on uradio, ve i njegov karakter. Prema tome, Rej els zaklju uje (suprotno zastupnicima DDE) da namera delatnika ne igra nikakvu ulogu u moralnoj proceni njegovog postupaka. Ona je relevantna za procenu njegovog karaktera, –to je sasvim druga stvar (Rachels 1986:94; 1994:142).

Kako bi svoje stanovi-te dodatno potkrepio, Rej els prufla jo–jedan primer u kojem je, za razliku od prethodnog, u pitanju situacija koja se ti e pitanja flivota i smrti. Tako e, ovde klju ni postupak jo– uvek nije izvr-en i tek treba da se odlu i –ta da se uradi. Za primer uzima situaciju u kojoj treba da se odlu i da li da se nastavi sa tretmanom odrflavanja u flivotu novoro en eta koje pati od nekrotiziraju eg enterokolitisa (Rachels 1986:94; 1994:142).⁶⁴ Doktor Beli odlu uje da prekine tretman, ali on ne teffi, ne bira i ne planira smrt, tako da ne namerava da beba umre. S druge strane, doktor Crni tako e, odlu uje da tretman odrflavanja novoro en eta prekine ali s namerom da beba umre. Za Rej elsa, namere lekara doktora Belog i doktora Crnog, jednako kao i u primeru sa Dfekom i Dffil, nisu relevantne za utvr ivanje moralne ispravnosti njihovih postupaka, ve za moralnu procenu njihovih karaktera. On podse a da se odluka o tome da li da se neki postupak izvr-i ili ne, donosi na osnovu razmatranja *razloga za ili protiv* tog postupka, a ne namere s kojom se on vr-i, i kaffe da su ti razlozi u situaciji iz primera slede i:

ōS jedne strane, ako se tretman prekine beba e ubrzo umreti. S druge strane, beba e u svakom slu aju umreti, ak i ako se sa tretmanom nastavi. Ona nema nikakve –anse da odraste. Ttavi-e, ukoliko joj se flivot produffi njena patnja e tako e biti produffena i medicinski resursi koji su kori–eni ne e biti dostupni drugima koji bi imali ve u –ansu za zadovoljavaju e ozdravljenjeö (Rachels 1986:95; 1994:143).

Razlozi za i protiv nastavljanja tretmana odrflavanja novoro en eta u flivotu jesu potpuno identni. Me utim, me u njima nema govora o nameri delatnika. Budu i da ne ulazi u razloge za ili protiv postupka, namera je irelevantna za odlu ivanje da li da se odre eni

⁶⁴ U pitanju je jedna vrsta zakr enja debelog creva.

postupak izvrši. Drugim rečima, ona je irelevantna za moralnu procenu postupaka. Prema tome, namera je irelevantna za moralnu procenu aktivne i pasivne eutanazije, i ne predstavlja osnov za uspostavljanje moralne distinkcije između njih (Rachels 1986:95; 1994:143).

3.1.3.8. Rejčelsova reinterpretacija apsolutističkog principa “svetosti ljudskog života”

Rejčels smatra da problem sa medicinskim vitalizmom leži u tome –to pod terminom ljudski život podrazumeva *biološki*, a ne *biografski* život i vrednuje njegov *kvantitet* umesto *kvaliteta* (Rachels 1986:24-28). Stoga, princip svetosti ljudskog života – ovo stanovište interpretira na radikalniji način, tako da se primenjuje na sve ljude pa čak i one koji nemaju život, kao –to su novorođenčad sa mentalnim ili nekim drugim teškim invaliditetom (koja ne mogu poživeti dovoljno da izrastu u decu) i osobe koje se nalaze u ireverzibilnoj komi.⁶⁵

Suprotno medicinskom vitalizmu, Rejčels uspostavlja razliku između biološkog i biografskog života. Prema njemu, razlika je bitno ista i jer: ljudska bića ne samo da su *živa (alive)*; ona takođe *imaju živote (life)* (Rachels 1986:25). Ova razlika ogleda se u na–oj razlici u upotrebi izraza *biti živ* (*being alive*) i *imati život* (*having a life*). Kada odredimo osobu opisujemo kao *živo biće*, pomenuemo biološke činjenice: da ona pripada vrsti *Homo sapiens*, da ima dve noge i dve ruke, vitalne organe kao –to su srce, jetra, mozak, i bubrezi (koji na određeni način funkcionišu zajedno), i tako dalje. Međutim, ako opisujemo njen *život*, pomenuemo potpuno drugačiji skup stvari. Tada ćemo navesti činjenice iz njene istorije i karaktera, jer to su činjenice njenog života (Rachels 1986:25).

⁶⁵ Radi ilustracije radikalne prirode medicinskog vitalizma može se ukazati na primer iz kliničke prakse koji je opisao eminentni doktor dečije hirurgije Entoni Šo (Anthony Shaw): “Ovo dete sa Daunovim sindromom, crevnom opstrukcijom i urođenom srčanom manom rođeno je u kolima njegove majke na putu za bolnicu. Majka je mislila da bi za nju bilo nemoguće da brine o retardiranom detetu i da bi to imalo loš efekat na njen ionako veoma nestabilan brak. Ona je zbog toga odbila da potpiše dozvolu za operaciju creva, ali lokalna agencija za zaštitu dece, pozivajući se na državni zakon o zlostavljanju dece, uspela je dobiti sudski nalog koji je naložio da se operacija izvrši. Nakon komplikovanog toka operacije i hiljade dolara potrošenih na brigu, dete je vraćeno majci. Kontinuirani rast i razvoj deteta ostali su naglašeno retardirani zbog njegovog teškog srčanog oboljenja. Godinu i po dana nakon njegovog rođenja, majka je više nego ikad osećala da joj je naneta ozbiljna nepravda” (Shaw 1973:887).

Apsolutisti ki princip svetosti ljudskog flivota, Rej els interpretira tako da –titi *biografski*, a ne *biološki* flivot. On prufła novo shvatanje principa koje, za razliku od tradicionalnog, apsolutisti kog pored toga –to prufła moralno pravilo protiv ubijanja, prufła i na razumevanja *smisla* ovog pravila. Kao prvo, on uspostavlja primat *imanja života* nad *biti živim* i kafe:

ōSa ta ke gledita flivog pojedinca, nema ni eg vafnog u vezi sa tim –to je fliv, osim –to mu to omogu ava da ima flivot. U odsustvu svesnog flivota, to da li flivi ili ne za samog subjekta jeste nebitno. Zamislite da imate izbor izme u toga da umrete danas i toga da sada padnete u komu iz koje se nikada ne ete probuditi i umrete posle deset godina. Moflda biste vi-e voleli prvo jer perspektivu postajanja biljkom smatrate nedostojnom. Me utim, u najvafnijem smislu izbor je bezna ajan. U svakom slu aju va– flivot e se zavr–iti danas i bez njega dalje postojanje va–eg tela nema nikakvog zna aja. Prema tome, u onoj meri u kojoj se bavimo za–titom interesa onih pojedinaca ija dobrobit je najdirektnije u pitanju trebalo bi da se prvenstveno bavimo flivotima i samo sekundarno flivim bi ima. To, naravno, ne zna i da je to –to je fliv nebitno. U velikoj ve ini slu ajeva, uklju uju i i ljude, to je veoma vafno jer neko ko nije fliv ne mofle imati flivot. Me utim, zna aj flivljenja je samo derivat osnovnijeg zna aja imanja flivotaö (Rachels 1986:26-27).

Potom, prufła obrazlofenje zbog ega je razumevanje smisla moralnog pravila ubijanja neophodno. Za njega, kao konsekvencijalistu, razumevanje smisla ovog pravila je od klju nog zna aja, jer ako slepo po–tujemo pravilo da je ubijanje apsolutno nedopustivo, mi ne emo biti u stanju da procenimo da li i kada moflemo da napravimo izuzetak. Bez ovog razumevanja, na–e po–tovanje pravila postaje cilj samo sebi, a moral se ödegeneri–e u kruto oboflavanje pravila koje nema smislaö (Rachels 1986:27). Rej els priznaje da, u ve ini slu ajeva slepo po–tovanje pravila, bez razumevanja zbog ega je pravilo formulisano na odre eni na in, mofle da bude sasvim dovoljno. To su oni slu ajevi u kojima je pravilo kreirano tako da pokriva sve uobi ajene okolnosti. Me utim, to ne vaffi i za slu aj kada se suo imo da neuobi ajenim okolnostima. Ovakav slu aj Rej els ilustruje slede im primerom:

ōUzmite u obzir nekoga ko u i da vozi automobil. On u i da se zaustavi kada je crveno svetlo, da signalizira pre skretanja i ostalo. On po–tuje pravila i stvari idu glatko. Zatim, tokom voflnje na autoputu, on iznenada i neo ekivano dolazi u vanrednu situaciju u

kojoj će se, ukoliko ne prekrši jedno saobraćajno pravilo, sudariti s drugim automobilom. Ako razume smisao pravila koja je naučio, on će znati da u ovakvim okolnostima, ona ne treba da se slede. ¹⁴Čak i ako budu i da su pravila stvorena kako bi se osiguralo da se nesreće ne dešavaju, on će, paradoksalno, biti verniji njihovoj nameni ako ih prekrši nego ako im se pokori (Rachels 1986:27).

Konačno, Rejls utvrđuje u čemu tačno se smisao moralnog pravila protiv ubijanja sastoji, odnosno određuje na koga tačno se pravilo odnosi:

„Smisao nije sačuvati –to je moguće – i višeg broja ljudi, već zaštititi interese pojedinaca koji su predmeti ubijanja. To je *izvedeno* pravilo, izvedeno iz osnovnijeg pravila koje se tiče zaštite života (Rachels 1986:28).

Kao –to vidimo, on pruža jednostavan, ali ubedljiv argument. Formalno prikazan, argument glasi:

- (1.) Moralno je bitno zaštititi ljude i pojedince koji su predmeti ubijanja.
- (2.) Ako se ti pojedinci ubiju, ne samo njihovi biološki životi, već i njihovi biografski životi biće uništeni.
- (3.) Prema tome, ubijanje ovakvih pojedinaca je nedopustivo.

Rejlsova interpretacija principa svetosti ljudskog života –titi biografski, a ne biološki život –oveka. Drugim rečima, ona –titi bića koja *imaju* život. Za razliku od tradicionalne, apsolutističke, njegova interpretacija ovog principa, pored toga –to pruža moralno pravilo protiv ubijanja, pruža i način razumevanja *smisla* ovog pravila. Ali i višeg od toga –to ona pruža i potpuno novu vrstu opravdanja za izuzetke od ovog pravila. Tradicionalno shvatanje moralnog pravila protiv ubijanja priznaje tri vrste opravdanja: opravdano je ubiti životinje jer one uopšte nisu pokrivene pravilom (pravilo se odnosi samo na ljude), osobe koje nisu žene jer su izgubile svoje pravo na život, i nevine osobe pod uslovom da ubijanje nije namerno i da se njime postigne neko višeg dobro. Rejlsovo shvatanje, međutim, ukazuje na potpuno novu vrstu opravdanja. On kaže: „Ako je smisao pravila protiv ubijanja zaštita života, onda možemo primetiti da *u nekim slučajevima ubijanje ne uključuje uništenje života* (Rachels 1986:28). To su slučajevi u kojima osobe koje su u pitanju *nemaju* i nikada *neće imati* život –to osobe koje vegetiraju i novorođenčad sa

mentalnim ili nekim drugim te-kim invaliditetom (koja ne mogu poživeti dovoljno da izrastu u decu i koja, dakle, nemaju perspektivu života u biografskom smislu), i osobe čiji život *nije vredan življenja* (pacijenti koji boluju od neizlečivog raka i trpe nepodnošljiv bol i patnju). U ubijanju ovakvih osoba, opravdanje se sastoji, ne u tome da su njihovi životi ustupljeni zarad realizacije nekog višeg dobra ili slično, već jednostavno u tome –to su to slučajevi u kojima moralno pravilo protiv ubijanja nema smisla (Rachels 1986:29). Ubijanje u ovakvim slučajevima jeste opravdano, jer u pitanju su slučajevi u kojima *nemaju* život ili čiji život *nije vredan življenja*, odnosno slučajevi koji su van opsega Rejlovih interpretacije moralnog pravila koje ubijanje zabranjuje. Aktivna eutanazija u ovakvim slučajevima, stoga je dopustiva. Svoje shvatanje opravdanosti ubijanja u ova dva slučajeva Rejls ilustruje i primerima iz stvarnog života.

Za slučaj ubijanja osobe koja *nema* i nikada ne *će imati* život, uzima primer iz 1939. godine, kada je imigrant Ripoil ubio svog trinaestogodišnjeg sina hloroformom. Dečak, koji je inače bio jedno od petoro dece, pretrpeo je na rođenju povredu mozga zbog koje je bio šprajtno bezuman, slep, nem, sva četiri ekstremiteta su mu bila deformisana, i nije mogao da kontroliše rad bežike i creva, zbog čega je ceo svoj život proveo u krevetu (Rachels 1986:29). Rejls primećuje da zastarelost slučajeva ne umanjuje njegov značaj jer ovakva ubijanja se i dalje dešavaju, a zakon i moral ih i dalje osuđuju. Zakon osuđuje ovakva ubijanja upravo zbog toga –to odražava tradicionalno, apsolutističko shvatanje principa svetosti ljudskog života. Prema ovom shvatanju, između života normalne, zdrave osobe i života Ripoilovog sina nema nikakve razlike: oba života su sveta. Stoga, zakon zvanik ne priznaje nikakvu razliku između ubijanja zdrave osobe i ubijanja Ripoilovog sina: oba slučajeva su ubistvo. Rejls u skladu sa svojom interpretacijom principa svetosti ljudskog života, zaključuje da je u ovom slučaju pogrešno govoriti o svetosti života, jer Ripoilov sin je *bio živ*, ali tragik povreda mozga ga je sprečila da ikada *ima život* (Rachels 1986:29).

Za slučaj ubijanja osobe *čiji život nije vredan življenja*, on uzima primer Metjua Donelija koji je bolovao od raka kofe i kojeg je na njegov zahtev ubio brat. Metju je izgubio vid, deo vilice, gornju usnu, nos i levu ruku. Bio je u permanentnom bolu i lekari su

procenili da će fliveti još oko godinu dana (Rachels 1986:32). Prema tradicionalnom shvatanju principa svetosti ljudskog flivota, Metjuova patnja nije dovoljan razlog da opravda njegovo ubijanje. Metju je nevin, i stoga, potpada pod moralno pravilo protiv ubijanja. Rejels, međutim, dolazi do drugačijeg zaključka. Za njega, Metjuova nevinost je nebitna i ono što je bitno je kakav efekat bi ubijanje Metjua imalo na njegov biografski flivot (Rachels 1986:32). Ako bismo razmotrili flivot koji bi Metju imao da nije ubijen, videli bismo da bi to bio samo kvantitativno duži flivot, ali ne i kvalitativno bolji flivot (Rachels 1986:33). Metju sasvim racionalno može doneti sud da, ovih dodatnih godinu dana flivota ne bi poboljšalo kvalitet njegovog flivota i da želi da umre, ako bi flivot koji bi imao da nije ubijen proveo na isti način, ležeći u krevetu, slep i onesposobljen, a ne vršeći i aktivnosti koje smatra vrednim. U ovom slučaju, princip svetosti ljudskog flivota koji štiti njegov biografski, a ne biološki flivot i njegove interese koje ima u svojstvu subjekta flivota, ne bi predstavljao prigovor aktivnoj eutanaziji (Rachels 1986:33).

3.2. Hedonistički utilitarizam

Najčešće, pod utilitarizmom se podrazumeva klasični, odnosno hedonistički utilitarizam. Prema ovoj verziji utilitarizma, moralna ispravnost postupaka zavisi isključivo od njihove korisnosti, odnosno stepena u kojem doprinose maksimizovanju sreće/zadovoljstva⁶⁶, ili minimizovanju bola ili patnje (Bentham 1789; Mill 1863). Prema tome, moralno ispravan postupak je onaj koji maksimizuje sreću/zadovoljstvo, odnosno, minimizuje bol i patnju svih onih kojih se taj postupak tiče.⁶⁷ Što se tiče, u okolnostima u kojima terminalno obolela osoba i osobe uključene u brigu o njoj trpe balans bola nad zadovoljstvom, i u kojima bi ubijanje ove osobe na njen zahtev dovelo do maksimizacije sreće/zadovoljstva svih onih koji se taj postupak tiče, aktivna dobrovoljna eutanazija je

⁶⁶ Zadovoljstvo i sreća nisu ista stvar. Za Mila, na primer, sreća se sastoji u zadovoljstvu i odsustvu bola (Mill 1863:10).

⁶⁷ Mil kaže: "Šta je sreća koja je standard onoga što je ispravno u postupku nije delatnikova sopstvena sreća, već sreća svih onih kojih se postupak tiče" (Mill 1863:24). Jedno konkvencijalisti ko stanovište u kojem zadovoljstvo igra ključnu ulogu je hedonistički egoizam. Suprotno hedonističkom utilitarizmu, prema ovom stanovištu moralno ispravan postupak je onaj koji maksimizuje sreću/zadovoljstvo, ne svih onih kojih se postupak tiče, već samo delatnikovu sopstvenu sreću/zadovoljstvo.

moralno ispravna. Prikazan formalno, argument hedonisti kog utilitarizma za opravdanost aktivne dobrovoljne eutanazije glasi:

(1.) Postupak je moralno ispravan ako sluffi pove anju koli ine sre e u svetu ili smanjenju koli ine patnje. Suprotno, postupak je moralno neispravan ako sluffi smanjenju sre e ili pove anju patnje.

(2.) Ubijanje beznadejno bolesnog pacijenta, koji trpi veliki bol, na njegov zahtev, smanjilo bi koli inu patnje u svetu.

(3.) Prema tome, ovakav postupak je moralno ispravan (Rachels 1986:154-155).

Argument je logi ki valjan. Premisa (1.) tvrdi princip korisnosti, osnovnu pretpostavku hedonisti kog utilitarizma. Premisa (2.) predstavlja tvrdnju do koje se do- lo utilitaristi kom kalkulacijom. Zaklju ak (3.) sledi iz premisa (1.) i (2.). Ipak, slabost argumenta leffi upravo u njegovoj polaznoj, osnovnoj pretpostavci. Naime, kada se po e od pretpostavke da jedino emu treba da teffimo jeste maksimizacija koli ine sre e/zadovoljstva i minimizacija koli ine patnje, onda se lako dolazi do zaklju ka, ne samo da je dobrovoljno, ve i protivvoljno ubijanje opravdano i dopustivo. Stoga, argument hedonisti kog utilitarizma za opravdanost aktivne dobrovoljne eutanazije jednako je primenjiv i na slu aj aktivne protivvoljne eutanazije. To zna i da, pod uslovom da kompetentna osoba koja boluje od terminalne bolesti i osobe uklju ene u brigu o njoj trpe balans bola nad zadovoljstvom, aktivna eutanazija jeste opravdana ako njeno vr-enje maksimizuje koli inu njihove sre e/zadovoljstva i bez obzira na to da li je osoba za to dala saglasnost, ili pak uprkos njegovoj izraflenoj fljelji da flivi. Prema tome, gore navedeni argument hedonisti kog utilitarizma za opravdanost aktivne dobrovoljne eutanazije mofle se preformulisati u argument za opravdanost aktivne protivvoljne eutanazije:

(1.) Postupak je moralno ispravan ako sluffi pove anju koli ine sre e u svetu ili smanjenju koli ine patnje. Suprotno, postupak je moralno neispravan ako sluffi smanjenju sre e ili pove anju patnje.

(2.) Ubijanje beznađno bolesnog pacijenta, koji trpi veliki bol, uprkos njegovoj izrađenoj želji da flivi, smanjilo bi koli inu patnje u svetu.

(3.) Prema tome, ovakav postupak je moralno ispravan.

Ovaj prigovor hedonisti kom utilitarizmu, deo je –ireg prigovora koji mu se upu uje, a kojim se tvrdi da ova verzija utilitarizma ne predstavlja adekvatnu normativnu eti ku teoriju jer, budu i da dolazi do zaklju ka da je protivvoljno ubijanje u svakom slu aju u kojem bi maksimizovalo koli inu sre e/zadovoljstva moralno ispravno, ima neprihvatljive implikacije na problem opravdanja ubijanja ljudi (Feldman 1992:157-172; 2010:714-717).⁶⁸ Radi ilustracije prigovora, razmotrimo Feldmanov primer u kojem nekolicina osoba eka na donaciju organa (Feldman 2010:715). Ukoliko dobiju organe, ove osobe, njihove porodice i prijatelji e biti sre niji. Pretpostavimo da je dostupna zdrava, ali ne i sre na osoba, koja fleli da flivi. Pretpostavimo da ona nema ni porodicu ni prijatelje. Ukoliko se ona ubije i njeni organi budu donirani za transplataciju, to e usre iti ve i broj ljudi i pove ati koli inu sre e/zadovoljstva u svetu (recimo da e ona iznositi +50 hedona).⁶⁹ S druge strane, ukoliko se ova osoba ostavi u flivotu, to bi donelo zna ajnu sre u/zadovoljstvo njoj samoj, ali bi unesre ilo ve i broj ljudi (recimo da e u ovom slu aju koli ina sre e/zadovoljstva iznositi samo +10 hedona). Hedonisti ki utilitarizam, dakle, implicira da je, budu i da e dovesti do maskimizovanja koli ine sre e/zadovoljstva, ubijanje ove osobe protiv njene volje moralno dopustivo, ak i *obavezno* (Feldman 1992:167, 172; 2010:715).

Feldmanov primer mođemo preformulisati tako da bude direktnije povezan sa eutanazijom. Pretpostavimo da je umesto njegove zdrave, ali ne i sre ne osobe, dostupan kompetentan pacijent koji boluje od terminalne bolesti i koji e sasvim izvesno uskoro umreti, ali koji ne fleli da umre. On nema lanova porodice, ve samo jednog prijatelja. Ukoliko se on ubije i njegovi organi budu donirani za transplataciju, to e usre iti ve i broj ljudi i pove ati koli inu sre e u svetu. S druge strane, samo pacijent i njegov prijatelj e

⁶⁸ Ovaj prigovor deo je op–teg, najbitnijeg i najja eg, prigovora hedonisti kom utilitarizmu da *dobro* poistove uje isklju ivo sa sre om/zadovoljstvom, a *moralno ispravno* sa onim –to sre u/zadovoljstvo uve ava.

⁶⁹ Hedon je kao jedinicu mere sre e/zadovoljstva uveo Ri ard Henson. Hedon meri trenutnu koli inu sre e/zadovoljstva, –to zna i da meri trenutni hedonisti ki nivo osobe, a ne zbir njene sre e u datom periodu. (Henson 1971:323).

zbog toga da budu nesretni. U ovom slučaju, dakle, hedonisti koji utilitarizam implicira da je protivvoljno ubijanje, odnosno vršenje aktivne protivvoljne eutanazije pacijenta ne samo opravdano i dopustivo, već i *moralno obavezno* jer maksimizuje količinu sreće/zadovoljstva u svetu. To što je u pitanju osoba koja je zapravo želela da flivši za hedonisti kog utilitaristu je potpuno irelevantno. U svakom slučaju u kom maksimizuje količinu sreće/zadovoljstva, aktivna protivvoljna eutanazija je moralno ispravna. ⁷⁰ *U stvari*, ona je ne-što što u svakoj takvoj situaciji *treba* da se čini.

3.2.1. Utilitarizam proseka

Jedna od osnovnih pretpostavki hedonisti kog utilitarizma je da se sreća/zadovoljstvo može meriti, odnosno sabirati i oduzimati.⁷⁰ U zavisnosti od toga šta se uzima za kriterijum, moguće je razlikovati dve verzije utilitarizma: utilitarizam sume (*total utilitarianism*) i utilitarizam proseka (*average utilitarianism*).⁷¹ Utilitarizam sume meri hedonisti ku sumu, odnosno ukupnu sreću/zadovoljstvo celog društva, a utilitarizam proseka meri hedonisti ki prosek po osobi, odnosno prosečnu sreću/zadovoljstvo društva. U smislu u kojem smo o njemu do sada govorili kao o hedonisti kom utilitarizmu, pod utilitarizmom smo podrazumevali utilitarizam sume.⁷² Ovom stanovištu može da se prigovori da za implikaciju ima tvrdnju da su protivvoljno ubijanje osoba i, shodno tome, aktivna protivvoljna eutanazija u slučaju u kom maksimizuju *ukupnu* sreću/zadovoljstvo ne samo moralno ispravni, odnosno opravdani i dopustivi, već i moralno *obavezni* što da ih *treba* činiti.

⁷⁰ Naime, u odsustvu kriterijuma za merenje sreće, sam pojam njenog o-maksimizovanja gubi smisao. Najdetaljniji kriterijum za njeno merenje pružio je Bentam u četvrtom poglavlju *Uvoda u principe morala i zakonodavstva*. U pitanju je njegov uveni ora un sreće (Bentam 1789:26-29). Njega karakteriše to što se zadovoljstva mogu porediti isključivo po svojim kvantitativnim obeležjima. Za razliku od njega, Mill tvrdi da su neka zadovoljstva poželjnija od drugih, i pravi razliku između zadovoljstva intelekta, imaginacije i moralnog osećanja) i nižih zadovoljstava (ulna zadovoljstva) (Mill 1863:11-30). Iz tog razloga Bentamov utilitarizam možemo nazvati o-kvantitativni hedonisti ki utilitarizam, a Milov o-kvalitativni hedonisti ki utilitarizam. Odrednice o-kvantitativni i o-kvalitativni preuzete su prema: Babi 2008:45.

⁷¹ Razlika između utilitarizma sume i utilitarizma proseka obično se pripisuje Sidfwiku koji je postavio pitanje: o-Đa li je ono ijoj maksimizaciji možemo ukupna ili prosečna sreća (Sidgwick 1874:20).

⁷² Naime, za Bentama i Mila, bitna je upravo ukupna količina sreće u društvu, odnosno o-najveća sreća a najveća broj ljudi (Bentham 1998:vi; Mill 1863:16).

3.2.2. "Paneutanazija argument" Ričarda Hensona⁷³

Problem *moralne obaveznosti* protivvoljnog ubijanja, i stoga, aktivne protivvoljne eutanazije, jo– je uo lživiji kod utilitarizma proseka. Na problem *moralne obaveznosti* protivvoljnog ubijanja ukazao je Ri ard Henson (*Richard Henson*) koji argument protiv utilitarizma usmerava upravo protiv ove njegove verzije jer je smatra uverljivijom od utilitarizma sume (Henson 1971). Naime, ono –to, prema Hensonu, õpravi utilitaristaõ treba da maksimizuje jeste hedonisti ki *prosek* osoba koje su u pitanju, a ne broj samih hedona. Stoga, utilitaristi ki princip korisnosti õpovoljnija ravnotefla dobrih posledica u odnosu na lo–eõ, on treba da ita kao õpovoljnija ravnotefla dobrih posledica u odnosu na lo–e, *po osobiõ* (Henson 1971:324). Na primer, ako moffe da bira izme u stvaranja populacije od 1000 ljudi na prose nom hedonisti kom nivou od 2 hedona, i populacije od 500 ljudi na prose nom hedonisti kom nivou od 3 hedona, on bi izabrao prvi. Prvi izbor bi proizveo ukupno 2000 hedona u jedinici vremena, a drugi svega 1500, tako da bi prvi imao õpovoljniju ravnoteflu dobrih posledica u odnosu na lo–eõ kojoj utilitarista teffi. Me utim, budu i da õpravi utilitaristaõ teffi maksimizovanju hedonisti kog *proseka po osobi*, a ne broja samih hedona, on ipak bira drugu populaciju.

Henson tvrdi da ova õhedonisti ka metrikaõ, iako valjana u navedenom primeru, ipak, ima posledice koje su neprihvatljive. Kako bi to i pokazao, za primer uzima populaciju iji prose ni hedonisti ki nivo (odnosno prose ni nivo sre e/zadovoljstva) iznosi 1.3 hedona i pretpostavlja da je õhedonisti ki indeksõ⁷⁴ svakog njenog lana približno konstantan dufl i vremenski period (Henson 1971:325). Ako dva lana ove populacije imaju hedonisti ke nivoe 0.5, ili 0, ili ak +0.9, onda oni, kao dodu–e i svaka osoba koja je lan ove populacije, a iji je hedonisti ki nivo ispod 1.3, *ipso facto* sniflavaju hedonisti ki prosek populacije. Ako bi svaka takva osoba bila ubijena, hedonisti ki prosek cele populacije bi porastao. Budu i da bi ubijanje svih osoba iji je hedonisti ki nivo ispod prose nog hedonisti kog nivoa populacije moglo da pove a hedonisti ki prosek populacije,

⁷³ Naziv argumentu dao je sam Ri ard Henson (Henson 1971:326).

⁷⁴ õHedonisti ki indeksõ osobe je njen prose ni hedonisti ki nivo u odre enom vremenskom periodu (Henson 1971:322).

ono je za utilitaristu ne samo dopustivo, ve i obavezno (Henson 1971:325). Radi ilustracije, ra un hedonisti kog proseka,⁷⁵ moemo da prikafemo slede om tabelom:

Tabela 1.

lanovi populacije	Po etni hed. nivo	Hed.nivoi posle 1. ubijanja	Hed.nivoi posle 2.ubijanja
X	+10	+10	+10
Y	+9	+9	
Z	+8		
Hed.prosek populacije	+9	+9.5	+10

Prema ovoj kalkulaciji, ubijanje lanova iji je hedonisti ki nivo ispod hedonisti kog proseka populacije, pove ava prose nu sre u populacije. Po etni hedonisti ki prosek populacije iznosi +9. Ubijanje osobe Z pove ava prosek na +9.5. Stoga, njeno ubijanje je ne-to -to je *dobro* u initi, i -tavi-e, ne-to -to *treba* u initi. Mi imamo *prima facie* moralnu dufnost da to u inimo.

Me utim, o igledno je da sa ovom kalkulacijom ne-to nije u redu. Nakon ubijanja osobe Z, osoba Y koja je bila ba-iznad proseka sada je ispod njega, tako da e i ona morati da bude ubijena, a posle nje i osoba X, i tako dalje. Na kraju, to dovodi do toga da, kona no, svi lanovi dru-tva *treba* da budu ubijeni (Henson 1971:325). Henson, stoga, zaklju uje da utilitarizam, budu i da implicira da je protivvoljno ubijanje osoba koje su ispod hedonisti kog proseka populacije *obavezno*, jednostavno ne obja-njava na-e moralno protivljenje ubijanju ljudi. On je svestan injenice da njegovom argumentu moe da se prigovori da pretpostavlja da ohedonisti ki nivo pojedinaca u sre nijoj polovini nije sniflen zbog smrti onih u nesre noj polovini, -to je nerealnoö (Henson 1971:325). Naime, injenica je da smrt neke osobe uti e na osobe iz njene okoline, i to na razli ite hedonisti ki zna ajne

⁷⁵ Prilikom ra unanja hedonisti kog proseka populacije u obzir smo uzeli, slede i Hensona, samo njene five lanove, ne i one koji su ubijeni. On kafe da: ö kad je osoba mrtva, ona uop-te nema nikakav hedonisti ki indeks zbog ega se u izra unavanju hedonisti kog proseka populacije moe jednostavno izostavitiö (Henson 1971:326).

(uglavnom negativne na ine) zbog toga bar neki od prethodnih ne zadržavaju svoje prethodne hedonističke nivoe. Stoga, u prilog zaključku da utilitarizam proseka implicira da je protivvoljno ubijanje osoba koje su ispod hedonističkog proseka populacije *obavezno*, Henson pruža još tri utilitarističke pretpostavke. Ubijanje bilo koje osobe čiji je hedonistički nivo ispod hedonističkog proseka populacije treba da zadovolji sledeća tri uslova:

- (1.) da je u pitanju bezbolno ubijanje,
- (2.) da je u pitanju osoba koja će otkinućem hedonističke ravnoteže biti pretežno negativna,
- (3.) da smrt ove osobe ima povoljan efekat na sreću u drugih (Henson 1971:326-329).

Uključujući i ove tri pretpostavke, razumna hedonistička logika dovodi do zaključka da, budući da ubijanje ovakvih osoba maksimizuje hedonistički prosek populacije, za utilitaristu ubijanje svih ovakvih osoba jeste *obavezno*, odnosno postoji *prima facie* moralna dužnost da se svaka ovakva osoba ubije (Henson 1971:331). Konkretnije, postoji *prima facie* moralna dužnost da se vrši protivvoljno ubijanje svih ovih osoba. Svaka ovakva osoba *treba* da se ubije, uprkos njenom protivljenju i tome što, zapravo, želi da živi. Prema tome, Henson zaključuje da, budući da za posledicu ima eutanaziju, odnosno nekakvu vrstu kancerogene eutanazije, koja divlje raste van kontrole, utilitarizam predstavlja neprihvatljivu normativnu teoriju morala (Henson 1971:333).

3.2.3. Singerova kritika Hensonovog argumenta

Ovu pretnju utilitarizmu proseka od eutanazije pokušao je da otkloni Peter Singer (*Peter Singer*). Iako i sam odbacuje utilitarizam proseka, Singer smatra da ova verzija utilitarizma uopšte nije ugrožena Hensonovim prigovorom (Singer 1979:147-148). On ističe da, Hensonov prigovor ne važi ako utilitarizam proseka shvatimo tako da nas usmerava ka maksimizovanju hedonističkog proseka po *životnom veku osobe (per life lived)*, a ne hedonističkog proseka po trenutnom hedonističkom nivou osobe (Singer 1979:155). Njegov predlog možemo da pojasnimo primerom koji je pružio Dejl Džejmison

(Dale Jamieson). Primer razmatra populaciju od tri lina: X, Y i Z, od kojih svaki ima prirodni flivotni vek od 5 trenutaka: t1, t2, t3, t4 i t5 (Jamieson 1984:212). Svakom trenutku dodeljen je hedonisti ki nivo osobe. Hedonisti ki prosek populacije onda se ra una tako –to se zbir hedonisti kih suma flivota lanova populacije deli sa brojem njenih lanova. Singerov utilitarista proseka tako bi rekao da osobu Z, iji je hedonisti ki nivo nifli od hedonisti kog nivoa drugih lanova, uop–te ne treba da ubijemo jer ona zapravo ne sniflava hedonisti ki prosek populacije. Da smo je ubili u trenutku t2, hedonisti ki prosek po flivotnom veku bio bi +22.3 (tabela 2). Da je uop–te nismo ubili, hedonisti ki prosek po flivotnom veku bio bi +25 (tabela 3):⁷⁶

Tabela 2.

l. populacije	t1	t2	t3	t4	t5	t1 t5
X	+8	+8	+8	+8	+8	+40
Y	+5	+5	+5	+5	+5	+25
Z	+2					+2
Hed. prosek populacije						+22.3

Tabela 3.

l. populacije	t1	t2	t3	t4	t5	t1 t5
X	+8	+8	+8	+8	+8	+40
Y	+5	+5	+5	+5	+5	+25
Z	+2	+2	+2	+2	+2	+10
Hed. prosek populacije						+25

⁷⁶ Hensonov utilitarista proseka tvrdio bi da je osobu Z potrebno ubiti –to je pre mogu e. Naime, u trenutku t1 hedonisti ki prosek populacije iznosi +5. Ako je ubijemo, hedonisti ki prosek u trenutku 2 bio bi +6.5.

Prema tome, Singerova reinterpetacija principa utilitarizma proseka pokazuje da (suprotno Hensonovom mišljenju) smrt osobe čiji je hedonistički nivo niži od proseka (i) hedonističkog nivoa populacije, ne dovodi do njegovog porasta. Naprotiv, smrt ovakvih osoba snižava hedonistički prosek populacije, i stoga, njih uopšte ne *treba* i nije *poželjno* ubiti.

3.2.4. Imunost Hensonovog argumenta na Singerov prigovor

Reinterpretacijom principa utilitarizma proseka, Singer je uspeo da utilitarizam proseka sačuva od Hensonovog prigovora, samo delimično. On ga je sačuva od prigovora da implicira *prima facie* moralnu dužnost da se vrši protivvoljno ubijanje svih onih članova populacije koji su ispod hedonističkog proseka populacije u slučaju kada je njihov hedonistički indeks konstantan.⁷⁷ Kao što vidimo iz tabele 3, hedonistički indeks osoba X, Y i Z u vremenskom periodu od t_1 do t_5 jeste konstantan. Hedonistički indeks osobe X u periodu t_1 do t_5 je 8, osobe Y je 5, osobe Z je 2. On je, dakle, nepromenjen. To nam, međutim, govori da Singerova reinterpetacija ne ispunjava Hensonov uslov (2.) i uopšte se ne odnosi na osobu čija je dužnost a hedonistička ravnoteža biti pretežno negativna, i ne govori ništa o uticaju smrti ovakve osobe na hedonistički prosek populacije. Na primer, u slučaju da osoba Z ispunjava uslov (2.) tako da njen hedonistički indeks tokom vremena t_1 do t_5 nije konstantan, već počinje da opada i da u trenutku t_3 dobije negativnu vrednost i iznosi -1 , a tokom t_4 i t_5 iznosi -2 . Ubijanje ove osobe onda ponovo dobija svoje utilitarističko opravdanje, i predstavlja nešto što *treba* učiniti jer smanjenje njenog hedonističkog indeksa tokom njenog životnog veka smanjuje hedonistički prosek populacije. Takođe, tada *treba* ubiti svaku osobu čiji je hedonistički indeks negativan (tabela 4):

⁷⁷ Podsetimo se, hedonistički indeks osobe Henson definiše kao njen prosečni hedonistički nivo u određenom vremenskom periodu (Henson 1971:322).

Tabela 4.

I. populacije	t1	t2	t3	t4	t5	t1 t5
X	+8	+8	+8	+8	+8	+40
Y	+5	+5	+5	+5	+5	+25
Z	+2	+1	1	2	2	2
Hed. prosek populacije						+21

Ako uzmemo da terminalno obolele osobe ispunjavaju uslov (2.), jer e njihova budu a hedonisti ka ravnotefla biti, vrlo verovatno, a za neke ak sasvim izvesno, preteflno negativna ó i da e smanjiti njihov hedonisti ki indeks, onda je za utilitaristu proseka ubijanje ovakvih osoba, bez obzira na to –to se one tome protive i –to, zapravo izraflavaju flciju da flive, dopustivo i obavezno jer maksimizuje hedonisti ki prosek populacije. Ako Singerovu reinterpretaciju utilitarizma proseka (da treba tefliti maksimizovanju hedonisti kog proseka po *životnom veku* osobe) primenimo na osobe ija e budu a hedonisti ka ravnotefla biti negativna, odnosno, na terminalno obolele osobe, onda pod pretpostavkom da njihova smrt ima povoljan efekat na sre u drugih, dolazimo do zaklju ka da je aktivna protivvoljna eutanazija ovih osoba dopustiva. Ta nije, ona je ne-to –to *treba* da se ini, i postoji *prima facie* moralna duflnost da se sve ovakve osobe ubiju, ak iako se tome snaflno protive. To –to one, zapravo, flele da flive, za utilitaristu proseka potpuno je irelevantno. Implikacija utilitarizma proseka je da, postoji *prima facie* moralna duflnost da se vr-i protivvoljna aktivna eutanazija svih terminalno obolelih osoba. Ako je ovo ubedljiv prigovor utilitarizmu proseka, onda je i Singerovoj reinterpretaciji ovog stanovi-ta.

Prema tome, suprotno Singerovom mi-ljenju, Hensonova kritika utilitarizma proseka je ispravna i, –tavi-e, mofle da se pro-iri na implikacije koje ovo stanovi-te ima na pitanje opravdanja aktivne eutanazije. Ona upravo isti e i u prvi plan postavlja problem *moralne obaveznosti* aktivne protivvoljne eutanazije, kao problem nemogu nosti ovog stanovi-ta da odgovori na pitanje moralne ispravnosti ubijanja ljudi. U prilog ovom zaklju ku idu i re i samog Hensona koji kafla da:

Š Ako želimo ozbiljno da istaknemo tvrdnju da ono zbog čega je ubijanje određene osobe pogrešno jeste to što je ono lišiti pozitivne hedonističke ravnoteže u kojoj bi u suprotnom uffivala, onda moramo da priznamo da je vrlo često pogrešno ne ubiti drugu osobu jer će, ako nastavi da živi, trpeti negativnu ravnotežu (Henson 1971:329).

3.3. Utilitarizam preferencija

Utilitaristi koji argument za opravdanost aktivne eutanazije mogu da je sa uvati zastupanjem utilitarizma preferencija, umesto hedonističkog utilitarizma. Zastupnici ove verzije utilitarizma prigovor upućen hedonističkom utilitarizmu uspevaju da prevaziđu tako što usvajaju čiji pojam individualne dobrobiti, i kalkulacije zasnovane na zadovoljstvu ili sreće i menjaju uzimanjem u obzir interesa i preferencija. Umesto principa maksimizovanja sreće/zadovoljstva, utilitaristi preferencija drže se principa maksimizovanja interesa/preferencija⁷⁸ osoba koje su u pitanju. Moralna ispravnost nekog postupka tako ne zavisi od stepena u kojem doprinosi maksimizovanju sreće/zadovoljstva ili minimizovanju patnje i bola (kao kod hedonističkog utilitarizma), već od stepena u kojem se slaže sa preferencijama svih onih kojih se taj postupak tiče (Rachels 1986:156-157; Singer 1993:13-14, 94). Naoružan ovom boljom verzijom principa korisnosti, utilitaristi koji argument za opravdanost aktivne dobrovoljne eutanazije glasi:

- (1.) Postupak je moralno ispravan, ako promovira najbolje interese svih onih kojih se tiče.
- (2.) Bar u nekim slučajevima, ubijanje beznadežno bolesnog pacijenta, koji trpi veliki bol, na njegov zahtev, promovira najbolje interese svih onih kojih se tiče.
- (3.) Prema tome, bar u nekim slučajevima, ovakav postupak je moralno ispravan (Rachels 1986:156-157).

Premisa (1.) tvrdi princip korisnosti utilitarizma preferencija a princip maksimizovanja interesa. To da je najbolji onaj postupak koji promovira najbolje interese svih onih kojih se

⁷⁸ Interes i preferencija nisu isto. Preferencija je ono što osoba izabere nakon racionalnog razmatranja promocije sopstvenih interesa (Singer 1993:94).

taj postupak ti je, osnovna je pretpostavka utilitarizma preferencija. Valjanost druge premise za utilitariste preferencija, tako je, nesporna o aktivna eutanazija u nekim sluajevima zaista promovira najbolje interese svih onih kojih se ti je. Prvo i najbitnije, aktivna eutanazija je u interesu samog terminalno obolelog pacijenta: ona bi mu omogućila lakšu smrt, bez dodatne patnje i bola. Tako je, ona je u interesu i njegovih bliskih koji ga više ne bi bespomoćno posmatrali kako pati. Dalje, interesi bolničkog osoblja bili bi zadovoljeni, jer bi svoju pažnju mogli da posvete pacijentima kojima može da se pomogne; dakle, ona bi bila od koristi i za druge pacijente. Konano, ako pacijent zahteva da bude ubijen, onda lekar vršenjem aktivne eutanazije ne bi prekršio njegovo pravo na život (Rachels 1986:157).

Polazna pretpostavka argumenta utilitarizma preferencija za opravdanost aktivne dobrovoljne eutanazije, ne predstavlja njegovu slabost. Naime, princip korisnosti ove verzije utilitarizma nam kaže da su postupci moralno ispravni ako zadovolje to je više moguće preferencija. Ovakav, i, princip korisnosti i dalje je outilitaristički, u tome to i dalje vidi kao moralno ispravan onaj postupak koji maksimizuje dobrobit svih onih kojih se taj postupak ti je, ali izbegava problem sa kojim se suočava hedonistički utilitarizam. Naime, ako je u najboljem interesu neke osobe da izabere da ostane u životu, odnosno ako ona preferira da živi, onda princip ne može tolerisati oduzimanje njenog života. Prema kalkulaciji utilitarista preferencija osujećenje fiktivne želje za nastavkom života računa se kao važan razlog protiv ubijanja (Rachels 1986:156-157; Singer 1993:90-95; Tooley 1979:68-72). Singer kaže:

Prema utilitarizmu preferencija, postupak suprotan preferenciji bilo kojeg bi a jeste pogrešan. Ubijanje osobe koja preferira da nastavi da živi, prema tome, jeste pogrešno (Singer 1993:94).⁷⁹

ak i u sluaju kada je kvalitet života osobe izuzetno nizak, njeno ubijanje je nedopustivo, sve dok ona sama preferira da nastavi da živi, a ne da umre (Tooley 1979:72). Prema tome, za razliku od hedonističkog utilitarizma, prema utilitarizmu preferencija aktivna

⁷⁹ Pored želje da se živi, za moralnu procenu ubijanja ljudskog bića, Singer smatra relevantnim još i racionalnost, samosvest i autonomiju. Ljudska bića koja poseduju ove četiri karakteristike su osobe koje imaju pravo na život i njih je nedopustivo ubiti (Singer 1993:83-109).

protivvoljna eutanazija je moralno neispravna i nedopustiva je. Formalno prikazan, argument ove verzije utilitarizma protiv aktivne protivvoljne eutanazije glasi:

- (1.) Postupak je moralno neispravan ako osuje uje preferencije osobe.
- (2.) Preferencija relevantna za ubijanje osobe je felja da se flivi.
- (3.) Ubiti osobu koja ima felju da flivi osujetilo bi njenu preferenciju da nastavi da flivi.
- (4.) Prema tome, moralno je neispravno ubiti takvu osobu.

3.3.1. Teorija prava utilitarizma preferencija i opravdanost aktivne eutanazije

Moralno opravdanje aktivne dobrovoljne eutanazije mogu e je pruffiti i sa stanovi-ta teorije prava zasnovane na utilitarizmu preferencija. Naime, sastavni deo ove verzije utilitarizma ini shvatanje da je pravo na flivot otu ivo pravo (Singer 1993; Tooley 1972; 1979). Tmavi-e, za zastupnike utilitarizma tvrdnja da je ovekovo pravo na flivot otu ivo pravo predstavlja pojmovnu istinu. To zna i da, za njih, mogu nost da se ukoliko to felimo vlastitih prava odrekemo, predstavlja bitno obeleflje i deo samog pojma prava, pa i pojma prava na flivot (Singer 1993:194-195; Tooley 1972:44-45; 1979:68-72). Pre nego -to izloflimo sam argument utilitarizma preferencija za aktivnu dobrovoljnu eutanaziju zasnovan na shvatanju da je pravo na flivot otu ivo pravo, razmotri emo -ta teorija prava zasnovana na ovoj verziji utilitarizma ta no podrazumeva, konkretnije ó -ta, prema njoj, ovekovo pravo na flivot ta no podrazumeva.

3.3.2. Pravo na život

Teorija prava utilitarizma preferencija je teorija prava zasnovana na feljama pojedinca (*desire-based theory of rights*). Prema ovoj teoriji, da bi se imalo neko pravo mora se imati sposobnost da se fleli to na -ta se ima pravo, i stoga, da bi se imalo pravo na flivot, mora se mo i fleleti vlastito nastavljeno postojanje (Tooley 1972:44-49). Pravo na flivot imaju jedino bi a koja imaju samosvest, tj. osobe. Argument za ovu tvrdnju pruffio je Majkl Tulij (*Michael Tooley*). Kako bi utvrdio koja bi a imaju prava, i konkretno, pravo na

flivot, Tulij polazi od tvrdnje da, ako pojedinac ima neko pravo, to zna i da on ima odgovaraju u felju, a drugi imaju *prima facie* dufnost da tu felju ne osujete:

õA ima pravo na Xõ grubo govore i sinonim je sa õAko A feli X, onda drugi imaju *prima facie* dufnost da se uzdrfle od radnji koje bi ga toga li-ileõ (Tooley 1972:45).

Me utim, pitanje je koje to stvari imaju felje i prava i, konkretno, pravo na flivot? Tulij felju interpretira na na in da podrazumeva õstanja koja nufno stoje u nekoj vrsti odnosa sa stanjima svestiõ i to mu omogu ava da utvrdi da stvari kojima nedostaje svest, i koje nisu u stanju da budu svesne (kao na primer ma-ine) nemaju felje. Prema tome, ma-ine su entiteti koji nemaju prava. Jedini entiteti koji imaju prava, jesu oni koji imaju svest i felje:

õA ima pravo na Xõ grubo govore i sinonim je sa õA je vrsta stvari koja je subjekt iskustava i drugih mentalnih stanja, A je sposobno da feli X i ako A feli X onda drugi imaju *prima facie* dufnost da se uzdrfle od radnji koje bi ga toga li-ileõ (Tooley 1972:45).

Tulijev slede i korak u argumentaciji sastoji se u primeni analize posedovanja prava na pojam prava na flivot. On dalje tvrdi da, da bi se imalo pravo na flivot ó mora se mo i fleleti vlastito nastavljeno postojanje. Pod õpravom na flivotõ ne treba razumeti pravo na flivot biolo-kog organizma, ve õpravo subjekta iskustava i drugih mentalnih stanja da nastavi da postojiõ (Tooley 1972:46), odnosno õpravo osobe da nastavi da postoji kao osobaõ (Tooley 1979:65). S obzirom na ovaj precizniji opis prava na flivot, Tulij je sada u poziciji da primeni analizu posedovanja prava na pojam prava na flivot. On zaklju uje da je posedovanje prava na flivot sinonim za:

õA je subjekt iskustava i drugih mentalnih stanja, A je sposobno da feli da nastavi da postoji kao subjekt iskustava i drugih mentalnih stanja, i ako A feli da nastavi da postoji kao ovakav entitet, onda drugi imaju *prima facie* dufnost da ga ne spre e u tomeõ (Tooley 1972:46).

Zavr-na faza u Tulijevoj argumentaciji sastoji se u povezivanju prava na flivot sa pojmom samosvesti. Prema do sada utvr enom, uslov za posedovanje prava na flivot jeste to da je subjekat iskustava i drugih mentalnih stanja sposoban da feli, i feli da nastavi da postoji kao subjekat iskustava i drugih mentalnih stanja. To, me utim, ne zna i da subjekat

iskustava i drugih mentalnih stanja ima puku, stvarnu felju da nastavi da postoji kao takav, ve da ima pojam takvog subjekta. Naime, posedovanje same felje nije dovoljno za pripisivanje prava na flivot jer to bi zna ilo da osobe koje privremeno nemaju nikakvih felja zbog toga nemaju nikakva prava. Na primer, osobe koje spavaju ili su privremeno u nesvesti, depresiji ili komi u tom periodu nemaju nikakvih felja, ali se za njih, me utim, ne mofle re i da zbog toga nemaju nikakva prava, pa ni pravo na flivot (Tooley 1972:47-49). Tulij smatra da posedovanje prava mora na neki na in da bude povezano sa sposobno– u posedovanja relevantnih felja, ukoliko ve ne sa posedovanjem samih stvarnih felja. Stoga, je zna enje pojma ofeljaö prethodno i pro–irio tako da uklju i ne samo bihejvioralne dispozicije, ve ö stanja koja nufino stoje u nekoj vrsti odnosa sa stanjima svestiö (Tooley 1972:45).⁸⁰

Dakle, nije u pitanju to da, pravo na flivot ima onaj subjekat iskustava i drugih mentalnih stanja koji ima puku, stvarnu felju da nastavi da postoji kao takav, ve subjekat koji ima pojam o tome da je subjekat iskustava i drugih mentalnih stanja koji felji da nastavi da postoji kao takav. Tulij zapafla da subjekat uop–te ne mofle da felji ne–to o emu nema nikakav pojam, jer ofelje koje neko mofle da ima ograni ene su pojmovima kojima raspolafleö (Tooley 1972:47). To zna i da, za Tulija, izme u felja koje je bi e sposobno da ima i prava za koja se mofle re i da ih ono ima, postoji pojmovna veza. Upravo je ovo tvrdnja na kojoj Tulij temelji ceo svoj argument. Upravo ona mu omogu ava da subjektu iskustava i drugih metalnih stanja pripie–e samosvest, odnosno da zaklju i slede e:

öi entitet ne mofle da bude vrsta stvari koja mofle da felji da subjekt iskustava i drugih mentalnih stanja postoji, osim ako ne poseduje pojam takvog subjekta. Tmavi–e, entitet ne mofle da felji da sam *nastavi* da postoji kao subjekat iskustava i drugih mentalnih stanja, osim, ako ne veruje da je on sam sada takav subjekatö (Tooley 1972:47).

Prema tome, Tulijev zaklju ak je da samosvest predstavlja nufan uslov za pripisivanje nekom entitetu prava na flivot.⁸¹ Drugim re ima, njegov zaklju ak je da, budu i da subjekat mofle da poseduje felju da nastavi da postoji kao entitet koji je subjekt iskustava i drugih

⁸⁰ Videti i: Tooley 1979:90.

⁸¹ Videti i: Tooley 1979:91.

mentalnih stanja samo ako poseduje pojam o samom sebi, samosvest je nužan uslov za pripisivanje entitetu prava na flivot.

3.3.2.1. Opravdanje aktivne dobrovoljne eutanazije

Ba– kao –to fljelju za nastavkom flivota ra una kao razlog protiv ubijanja (i protiv aktivne protivvoljne eutanazije), utilitarista preferencija jednako tako i fljelju za smr u ra una kao opravdanje ubijanja, i shodno tome, opravdanje aktivne dobrovoljne eutanazije (Tooley 1972; 1979). Na po etku argumenta kojim pokazuje da pravo na flivot imaju samo ljudska bi a koja poseduju samosvest (odnosno osobe), Tulij polazi od tvrdnje da, ako pojedinac ima neko pravo, to zna i da on ima odgovaraju u fljelju, a drugi imaju *prima facie* dufnost da realizaciju te fljelje ne osujete:

õA ima pravo na Xõ grubo govore i sinonim je za õAko A fleli X, onda drugi imaju *prima facie* dufnost da se uzdrfle od radnji koje bi ga toga li-ileõ (Tooley 1972:45).

On, me utim, odmah dodaje, da ova dufnost nije bezuslovna. Ona je, naprotiv, uslovna i zavisi od postojanja odgovaraju e fljelje u nosiocu prava, tako da: õako pojedinac zatraffi od nekoga da uni-ti ne-to na –ta on ima pravo, onda taj neko ako pristupi uni-tenju ne kr-i njegovo pravo na tu stvarõ (Tooley 1972:44-5). Naime, kr-enje prava postoji samo tamo gde postoji kr-enje odgovaraju e fljelje (Tooley 1979:68). Na drugom mestu, Tulij daje i primer sa pravom na svojinu kao ilustraciju ovog shvatanja:

õOsnovna je intuicija da je pravo ne-to –to mo fle biti prekr-eno i da, uop-teno govore i, prekr-iti pravo pojedinca na ne-to zna i osujetiti odgovaraju u fljelju. Pretpostavimo, na primer, da posedujete automobil. Tada ja imam *prima facie* dufnost da vam ga ne oduzmem. Me utim, ova dufnost nije bezuslovna: ona delimi no zavisi od postojanja odgovaraju e fljelje u vama. Ako vas nije briga ho u li ja da odvezem va– automobil onda ja, ine i to, ne kr-im va-e pravo na njegaõ (Tooley 1973:60).

Sli nu analogiju kao Tulij, povla i i Singer. Kako bi pojmovnu istinu da je pravo na flivot otu ivo pravo ilustrovao primerom, Singer pravi analogiju sa pravom na privatnost i kaffe:

Šta mogu imati pravo na privatnost; ali i mogu, ukoliko želim, snimati svaku pojedinost svoga svakodnevnog života i pozivati komičare na svoje kućne filmove. Komičari koje su dovoljno radoznale da prihvate moj poziv mogu to učiniti bez kršenja mog prava na privatnost, budući da sam se u ovom slučaju prava odrekao (Singer 1993:195).

Njegov zaključak je da isti princip važi i kada je u pitanju pravo na život:

Šta tvrditi da imam pravo na život ne znači tvrditi kako bi bilo pogrešno da moj lekar okonča moj život ukoliko to učini na moj zahtev. Zahtevaju li to, odričem se prava na život (Singer 1993:195).

Prema tome, osoba koja ne želi da živi, već želi da umre odriče se svog prava na život. Stoga, ubijanje ovakve osobe, iako uključuje uništenje osobe, ne predstavlja kršenje njenog prava na život. Prema tome, u slučaju kada se vrši na zahtev osobe, aktivna eutanazija je moralno ispravna.

3.3.2.2. Opravdanje aktivne nedobrovoljne eutanazije

Ovakvo koncipirana, teorija prava utilitarizma preferencija opravdava, tako i aktivnu nedobrovoljnu eutanaziju. (Singer 1993:179-181, 191-193; Tooley 1979:66-68). Prema ovoj teoriji, izmeđutak željka koje je entitet sposoban da ima i prava za koja se može reći da ih ima, postoji pojmovna veza: imati neko pravo znači i imati sposobnost da se želi to na šta se ima pravo. Imati pravo na život znači i imati samosvest, odnosno sposobnost da se želi vlastito nastavljanje postojanje (Tooley 1972:44-49). Pravo na život nije pravo ljudskog bića, odnosno ljudskog biološkog organizma na nastavljanje postojanje, već pravo osobe da nastavi da postoji kao osoba (Tooley 1979:65). U slučajevima u kojima subjekat nema ovu sposobnost da želi vlastito nastavljanje postojanje, odnosno, u kojima on nije osoba, pravo na život ovakvog subjekta ne postoji. Stoga, ubijanje ovakvog subjekta, ne predstavlja kršenje ovog njegovog prava. To znači da, za utilitariste preferencija, pravo na život ne postoji u dva slučaja:

(1.) Kada subjekat nikada nije imao, niti će imati sposobnost izbora hoće li živeti ili umreti (Singer 1993:179-181; Tooley 1979:66-68). Drugim rečima, u pitanju je subjekat koji nije bio, niti ikada može biti osoba. Takvi subjekti su, na primer, novorođenčeta sa

mentalnim ili nekim drugim te-kim invaliditetom,⁸² ili starije ljudsko bi e koje je bilo ovakvo novoro en e.

(2.) Kada subjekat jeste ranije imao sposobnost izbora ho e li fliveti ili umreti, ali je sada nema niti je ikada vi-e mofle imati (Singer 1993:191-193; Tooley 1979:66-68). U pitanju je subjekat koji sposobnost izbora ho e li fliveti ili umreti jeste ranije imao ó mada tada nije izrazio nikakvu preferenciju u tom pogledu, ali je sada nema jer je (zbog nesre e, bolesti ili starosti) pretrpeo nepopravljivo o-te enje mozga, i trajno izgubio sposobnost dono-enja i razumevanja ove odluke. Takav subjekat je, na primer, ljudsko bi e koje se nalazi u ireverzibilnoj komi.

U ova dva slu aja u pitanju su ljudska bi a koja nisu osobe. Naime, ona nisu samosvesna, autonomna i racionalna ljudska bi a, i nikakve fljelje, pa ni fljelju da nastave da flive, ona nemaju, niti mogu da izraze (Singer 1993:191-192). Drugim re ima, to su ljudski biolo-ki organizmi koji su óflivi biolo-ki, ali ne i biografskió (Singer 1993:192). Stoga, ubijanje ovakvih ljudskih bi a koja óne poseduju relevantna psiholo-ka stanja i kapacitetó (Tooley 1979:67) ne predstavlja kr-enje njihovog prava na flivot ó jer, nema osobe koja bi to pravo imala. Prema tome, u ovim slu ajevima aktivna eutanazija je moralno ispravna, odnosno opravdana i dopustiva.

3.4. Utilitarizam pravila

Snagu utilitaristi kog argumenta za aktivnu eutanaziju mogu e je sa uvati na jo-jedan na in ó zastupanjem utilitarizma pravila umesto utilitarizma postupaka. Utilitarizam je teorija prema kojoj moralna ispravnost postupaka zavisi isklju ivo od njihovih posledica. Postupci, me utim, mogu da se uzmu kao pojedina ni postupci ili kao klase postupaka iste vrste. U odnosu na to, moflemo da govorimo o slede e dve verzije utilitarizma: utilitarizmu

⁸² Ovo me utim, zna i da utilitarizam preferencija opravdava i vi-e od onoga do ega je nama ovde stalo ó ne samo ativnu nedobrovoljnu eutanaziju, ve i edomorstvo (Singer 1993:181-191; Tooley 1972:63-64; 1979:79-82). Naime, u slu aju ubijanja novoro en eta (bilo ono sa mentalnim ili nekim drugim te-kim invaliditetom ili bez njega) uop-te se ne radi o nedobrovoljnoj eutanaziji, jer novoro en e ne samo da nije imalo, niti e imati sposobnost izbora ho e li fliveti ili umreti, ve uop-te nema ni samu fljelju za umiranjem ili fljelju za flivljenjem.

postupaka (*act utilitarianism*) i utilitarizmu pravila (*rule utilitarianism*). Ako pod *opostupcima* podrazumevamo pojedina ne postupke, onda pod utilitarizmom podrazumevamo utilitarizam postupaka, a ako podrazumevamo klasu postupaka iste vrste, onda podrazumevamo utilitarizam pravila (Smart 1967:171-172; Smart and Williams 1973:9-10). Smisao u kojem smo o utilitarizmu do sada govorili kao o hedonisti kom utilitarizmu i utilitarizmu preferencija, podrazumevao je utilitarizam postupaka. Klasi ni utilitaristi, Bentam i Mil, vrednovali su posledice upravo pojedina nih postupaka⁸³, kao i savremeni utilitaristi, poput Rej elsa⁸⁴ i Singera.

Neki savremeni utilitaristi, me utim, okrenuli su se utilitarizmu pravila. Za razliku od utilitarizma postupaka, ova verzija utilitarizma pojedina ne postupke ne procenjuje direktno, ve u zavisnosti od toga da li potpadaju pod pravilo koje ina e dovodi do najve e korisnosti.⁸⁵ Prema tome, neki pojedina ni postupak je moralno ispravan, odnosno, opravdan i dopustiv, ako i samo ako ga dopu-ta pravilo sa najve om korisno- u. Smart ovo stanovi-te defini-e na slede i na in:

Uop-teno govore i, ispravnost postupka ne testira se na osnovu procene njegovih posledica, ve samo na osnovu procene da li taj postupak potpada pod odre eno pravilo ili ne. O tome da li pravilo treba smatrati prihvatljivim moralnim pravilom odlu uje se, me utim, na osnovu razmatranja posledica usvajanja tog pravila. Stoga, postupke treba testirati na osnovu pravila, a pravila na osnovu posledica (Smart 1967:172).

3.4.1. Dugoročne društvene posledice primene pravila ubijanja

Kao zastupnik utilitarizma pravila, Bred Huker (*Brad Hooker*) se pitanjem moralne ispravnosti aktivne i pasivne eutanazije bavi putem razmatranja dugoro nih dru-tvenih posledica primene pravila ubijanja i pravila pu-tanja da se umre.

⁸³ Dfejms Armson, me utim, oslanjaju i se pre svega na Milovo delo *O slobodi*, njegov utilitarizam tuma i kao utilitarizam postupaka. O tome videti u: Urmsom 1953.

⁸⁴ Kao -to smo videli u njegovom argumentu sa paralelnim slu ajevima, Rej els razmatra posledice upravo pojedina nog slu aja ubijanja i pojedina nog slu aja pu-tanja da se umre.

⁸⁵ Zbog toga se utilitarizam pravila tako e naziva i ograni eni ili indirektni utilitarizam, a utilitarizam postupaka ekstremni ili direktni utilitarizam (Smart 1967:171-172).

On (kao i Rej els) smatra da ono –to je u moralnoj proceni aktivne i pasivne eutanazije odlučujuće nije puka razlika između ubijanja i puštanja da se umre, već razlika u posledicama dve prakse. Međutim, (za razliku od Rej elsa) u moralnoj proceni pravila ubijanja i pravila puštanja da se umre, on uzima u obzir sve projektovane posledice – ne samo njihove kratkoročne posledice na pojedinačnu osobu, odnosno pacijenta, i njegove prijatelje i porodicu, već i dugoročne posledice na društvo (Hooker 2002; 2003:171-187).⁸⁶ Kako bi utvrdio da li je aktivna eutanazija moralno ispravna, razmatra pitanje da li pravilo koje bi dozvolilo ubijanje potencijalno dovodi do povećanja ili smanjenja korisnosti. Ukoliko dovodi do povećanja korisnosti, aktivna eutanazija je dopustiva i opravdana, a ukoliko dovodi do smanjenja korisnosti nedopustiva je. Korisnost Hooker definiše kao –ispunjenje želje ili zadovoljenje preferencija– za najveći broj osećajnih bića. Međutim, umesto kalkulacije korisnosti zasnovane isključivo na njihovom zadovoljstvu/sreći, u moralnu procenu postupaka uključuje kalkulaciju blagostanja (Hooker 2002:22-23; 2003:32). Suprotno shvatanju klasičnog hedonističkog utilitarizma, prema kojem se korisnost osećajnih bića sastoji u maksimizovanju sreće/zadovoljstva i minimizovanju bola ili patnje, usled čega je sreća/zadovoljstvo *jedino* –to je poželjno samo po sebi, Hooker uzima, da se princip korisnosti sastoji u maksimizovanju njihovog blagostanja, čiju bitnu komponentu, prema njemu, čine ne samo sreća/zadovoljstvo, već stvari kao –to su znanje, postignuće, prijateljstvo, lična autonomija. (Hooker 2002:23; 2003:37-43). Pri tom, u ovom skupu *dobara*, centralna uloga pripada ličnoj autonomiji, koja podrazumeva –kontrolu nad sopstvenim životom– (Hooker 2002:23, 27-28; 2003:43).

⁸⁶ Hooker pod –pravilom– jednako podrazumeva i moralno pravilo i zakon. Drugim rečima, isti stav koji zauzima po pitanju moralnosti aktivne eutanazije, zauzima i po pitanju njene zakonitosti. Naravno, on, kao uostalom i zastupnici drugih moralnih teorija, pravi razliku između zakona i morala (Hooker 2002:26; 2003:179-80). Međutim, kod njega je prostor za neslaganje između u onoga –to tvrdi o njenoj moralnoj dopustivosti i opravdanosti, a –ta o tome da li ona treba da bude zakonski dozvoljena znatno veći nego kod zastupnika nekih drugih moralnih teorija. To je tako zbog toga –to, i u oblasti morala i u oblasti zakona, ono prvo –to utilitarista pravila uzima u razmatranje jesu posledice na –eg kolektivnog pokoravanja pravilu. Stoga, u slučaju u kojem bude drhtao da je određena vrsta postupka moralno dopustiva, utilitarista pravila – drhtati da treba da bude i zakonski dozvoljena. Prema tome, ako smatra da bi to –to je ljudima dozvoljeno da u određanim okolnostima ubiju imalo generalno dobre posledice, utilitarista pravila – drhtati da je takva radnja u tim okolnostima moralno ispravna, odnosno moralno dozvoljena. On –e, tako –e, drhtati da bi je zakon u navedenim okolnostima trebao dozvoliti. I suprotno, ako misli da bi posledice ovakve radnje bile generalno loše, on –e drhtati da je ona moralno nedopustiva i da zakon treba da je zabrani.

Kako bi odgovorio na pitanje da li pravilo koje bi dozvolilo ubijanje potencijalno dovodi do povećanja ili smanjenja blagostanja u društvu, on razmatra moguće dobre efekte, odnosno potencijalnu korisnost i moguće loše efekte, odnosno potencijalnu štetu primene ovog pravila.

3.4.2. Potencijalna korisnost pravila ubijanja

Prema Hookeru, aktivna dobrovoljna eutanazija je dopustiva jer bi pravilo koje bi dozvolilo ovaj oblik eutanazije dovelo do povećanja korisnosti. Pre svega, ono bi sprečilo produženje fizičke i emotivne patnje terminalno obolelih pacijenata, ali i patnje njihovih porodica. Stoga, u meri u kojoj je cilj –to brži prestanak njihove patnje, aktivna eutanazija je poželjnija od pasivne jer, pasivna –esto uključuje sporu i bolnu smrt, dok bi aktivna mogla momentalno, brzo i bezbolno da prekine patnju pacijenta (Hooker 2002:26; 2003:180-181). Još jedna prednost odobrenja pravila aktivne eutanazije ti je se efektivnije raspodele resursa. Ekonomski i ljudski resursi mogli bi se koristiti u praktične svrhe –na primer, u lečenju pacijenata koji boluju od izljezivih bolesti ili finansiranje preventivne medicine, umesto da se koriste u produženje života pacijenta koji boluje od neizljezive i iscrpljujuće bolesti, i koji, pri tom, ne želi da živi. Ova efektivnija raspodela resursa dovela bi konačno do povećanja kvaliteta života (Hooker 2002:26-27). Konačno, –to je najbitnije, odobrenje aktivne eutanazije bi unapredilo ličnu autonomiju pacijenata –a to znači da bi im pružilo kontrolu nad njihovim životima (Hooker 2002:27; 2003:81).

Hooker razmatra potencijalnu korisnost ne samo aktivne dobrovoljne, već i aktivne nedobrovoljne eutanazije. Pravilo koje bi dozvolilo aktivnu nedobrovoljnu eutanaziju, tako –bi dovelo do povećanja korisnosti. U slučaju onih pacijenta koji nikada nisu bili kompetentni, odnosno, u poziciji da daju saglasnost, aktivna eutanazija je dopustiva jer lekari koji bi u ovom slučaju odlučili ili da se eutanazija izvrši, doneli bi ovu odluku u najboljem interesu pacijenta (Hooker 2002:29). U slučaju pak, onih pacijenata koji su nekada ranije bili kompetentni, ali nisu izrazili svoju želju u pogledu toga –ta –initi u slučaju da dođu u poziciju potpune onesposobljenosti, pravilo koje dozvoljava nedobrovoljnu eutanaziju tako –bi povećalo korisnost jer bi navelo ljude da dok su

kompetentni donesu odluku u vezi sa tim, a to bi pove alo njihovu autonomiju, odnosno pruffilo bi im kontrolu nad njihovim flivotima. Pri tom, uvele bi se odre ene mere za-tite koje bi primenu ovog pravila -titile od zloupotrebe. One, na primer, uklju uju pravovremeno informisanje ljudi, potvrdu autenti nosti njihove fljelje, godi-nju potvrdu o tome da se nisu predomislili, i dr. (Hooker 2002:29).

Jedini oblik aktivne eutanazije koji za Hukera nema ba- nikakvu potencijalnu korisnost jeste aktivna protivvoljna eutanazija, u kojoj se ubija pacijent koji zapravo fljeli da flivi. Ona je, prema njemu, nedopustiva jer bi pravilo koje bi dozvolilo protivvoljno ubijanje, ozbiljno ugrozilo moralnu zabranu ubijanja nevinih, i time naru-ilo sam temelj dru-tvenog flivota (Hooker 2002:27). Me utim, najja i razlog protiv prihvatanja ovakvog pravila je taj -to bi njegova primena ozbiljno naru-ila autonomiju ljudi i terminalno obolelih pacijenata (Hooker 2002:28).

3.4.3. Potencijalna šteta pravila ubijanja

Hukerovo razmatranje mogu ih lo-ih efekata, tj. potencijalne -tete primene pravila ubijanja uklju uje ukazivanje na problem pogre-ne dijagnoze i problem klizave nizbrdice.

3.4.3.1. Problem pogrešne dijagnoze

Problem pogre-ne dijagnoze, ti e se mogu nosti da lekar pacijentu pogre-no dijagnostikuje terminalnu bolest (Hooker 2002:28). Ukoliko se pogre-na dijagnoza desi, onda pravilo koje dozvoljava pacijentu da izabere da bude ubijen, dovodi do gorih dugoro nih posledica, nego pravilo koje mu dopu-ta da bude pu-ten da umre. Naime, ukoliko je lekar pacijentu pogre-no dijagnostikovao terminalnu bolest, a pacijent je izabrao da bude ubijen (a ne pu-ten da umre), onda pravilo koje dopu-ta aktivnu eutanaziju uskra uje ovakvom pacijentu mogu nost da se oporavi i da preflivi. Budu i da e svi pogre-no dijagnostikovani pacijenti koji izaberu aktivnu eutanaziju umreti, ali e neki pogre-no dijagnostikovani terminalno oboleli pacijenti koji izaberu pasivnu eutanaziju

nastaviti da flive, pravilo pasivne eutanazije e spasiti vi-e flivota nego pravilo koje dopu-ta aktivnu eutanaziju.

Iako problem pogre-ne dijagnoze ukazuje na to da aktivna eutanazija ima ozbiljnije dugoro ne posledice od pasivne eutanazije, za Hukera to ipak ne predstavlja i dovoljan razlog za odbacivanje ovakvog pravila jer mogu e je utvrditi mere za-tite kojima bi problem pogre-ne dijagnoze mogao da se minimalizuje. U pitanju su slede e mere za-tite:

- (1.) aktivna eutanazija bi bila dozvoljena tek u terminalnoj fazi pacijentove bolesti (kada postoji najmanja verovatno a da bi novi lek ili tretman promenio ishod bolesti),
- (2.) medicinska dijagnoza pacijenta morala bi biti potvr ena od strane tri nezavisna medicinska stru njaka,
- (3.) ukoliko se utvrdi da je razvoj leka ili novog tretmana realna mogu nost za vreme flivota pacijenta, eutanazija u tom slu aju treba ponovo biti zabranjena (Hooker 2002:28).

3.4.3.2. Problem klizave nizbrdice

Problem klizave nizbrdice ti e se tvrdnje da e dru-tvena prihvatljivost aktivne dobrovoljne eutanazije dovesti do raznih zloupotreba, odnosno da e njeno prihvatanje ubijanje u initi oisuvi-e lakimõ, i da e dovesti do progresije aktivne dobrovoljne eutanazije u aktivnu protivvoljnu eutanaziju (Hooker 2002:27, 29-30). U pitanju je tvrdnja da e jednom kada ubijanje opravdamo u obliku dobrovoljne aktivne eutanazije, na-i osnovni principi protiv ubijanja biti dovedeni u pitanje, tako da emo do i do smanjenja po-tovanja ljudskog flivota, i u stvari, ubijanja onih kojih iz raznih razloga predstavljaju teret za porodicu ili dru-tvo. Kandidati za ubijanje posta e i oni koji nisu terminalno oboleli, kao -to su hendikepirani, stari, siroma-ni, itd.⁸⁷

⁸⁷ Ovo je empirijski problem klizave nizbrdice. Pored njega, postoji i logi ki problem klizave nizbrdice. On se ti e tvrdnje da e jednom kad izvr-imo malu izmenu nekog moralnog pravila, neizbežno slediti druge promene, i to ne zbog puke *činjenice* same prvobitne promene moralnog pravila ó kao kod empirijske

Iako smatra da argument o klizavoj nizbrdici ukazuje na to da aktivna eutanazija ima ozbiljnije dugoročne posledice od pasivne eutanazije, za Hukera, ni to ipak ne predstavlja i dovoljan razlog odbacivanje ovakvog pravila. On ukazuje da je moguće utvrditi mere zaštite kako bi se sprečilo protivvoljno ubijanje ljudi, odnosno, onih pacijenata koji žele da žive. Na primer:

- (1.) lekari koji bi vršili aktivnu eutanaziju bili bi isključivo oni koji od pacijentove smrti nemaju nikakve koristi,
- (2.) pacijent bi svoju želju da umre potvrdio u više navrata,
- (3.) autentičnost njegove želje da umre moralo bi da potvrdi više lekara (Hooker 2002:29).

Takođe, problem klizave nizbrdice, mogao bi biti rešen zakonskim odredbama koje bi pacijenta zaštitile od pritiska lekara, porodice i drugih spoljašnjih faktora. Huker navodi primer uspešne legalizacije aktivne eutanazije u Holandiji, kao empirijski pokazatelj da je na zabrinutost u pogledu zloupotrebe i klizave nizbrdice aktivne dobrovoljne eutanazije moguće odgovoriti adekvatnom zakonskom regulacijom (Hooker 2002:30; 2003:187).

3.4.4. Dugoročne društvene posledice primene pravila puštanja da se umre

Iako ukazuje na problem pogrešne dijagnoze i problem klizave nizbrdice, to za Hukera kao utilitaristu pravila, međutim, nije dovoljno za potpuno odbacivanje pravila ubijanja. Naime, da bi loše dugoročne posledice pravila aktivne eutanazije činile osnovu za tvrdnju da je pravilo ubijanja gore od pravila puštanja da se umre, i za njegovo konačno odbacivanje, potrebno je da se pokaže da se ove posledice u ova dva slučaja bitno razlikuju.

Iako je pokazao da pravilo pasivne eutanazije ima bolje dugoročne posledice po društvo jer se može spasiti više života nego pravilo koje dopušta aktivnu eutanaziju, Huker priznaje, da i ova grupa ljudi verovatno biti mala i da postoje određeni faktori protivtefe,

nizbrdice, već zbog zahteva uma za konzistentnošću u tretiranju sličnih slučajeva na sličan način. U ovoj vrsti nizbrdice, ono što vodi proirenju prvobitne promene moralnog pravila i na druge slučajeve jeste logička konzistentnost što zahteva uma da se slični slučajevi slično tretiraju.

kao što su bol i poštovanje autonomije (Hooker 2002:27). Tako je, smatra da je problem sa argumentom o klizavoj nizbrdici taj što, ako aktivna eutanazija predstavlja opasnost od dopuštanja protivvoljnog ubijanja, pasivna eutanazija tako je, predstavlja sličnu opasnost. Naime, puštanje da umru onih koji ne žele da umru, odnosno, propuštanje prilike da im se produži život, može dovesti do protivvoljnog puštanja da umru onih koji su teret za porodicu i društvo, i propuštanja prilike da im se produži život, onda kada je ugrožen bol u (Hooker 2002:27-28).

Prema tome, dugoročne društvene posledice usvajanja pravila dobrovoljnog i nedobrovoljnog ubijanja, nisu gore od dugoročnih društvenih posledica usvajanja pravila dobrovoljnog i nedobrovoljnog puštanja da se umre. Jedini oblik puštanja da se umre koji je za Hukera nedopustiv jeste pasivna protivvoljna eutanazija, u kojoj se pušta da umre pacijent koji zapravo želi da živi. Ona je, prema njemu, nedopustiva jer bi pravilo koje bi dozvolilo ovaj oblik eutanazije ozbiljno narušilo autonomiju pacijenata. Iako je, doduše, puštanje dozvoljavanja pasivne protivvoljne eutanazije manje od puštanje dozvoljavanja aktivne protivvoljne eutanazije (budući da je samo određeni članovi društva umreti, ako im se ne pruži/ne prekine tretman održavanja u životu, dok ubijanje u svoj opseg potencijalno može uključiti sve ljude), Huker smatra da utilitarizam pravila ima jak razlog za onemogućavanje prakse ovog oblika eutanazije. On kaže u tvrdnji, da su ljudi najbolji čuvari sopstvenog blagostanja, i ideji da je lična autonomija ljudi bitna komponenta njihovog blagostanja (Hooker 2002:28).

Hukerova interpretacija utilitarizma pravila i kombinacija ove verzije utilitarizma sa ukazivanjem na probleme pogrešne dijagnoze i klizave nizbrdice, ima implikacije na problem opravdanja ubijanja i aktivne eutanazije koje su prihvatljivije od implikacija hedonističkog utilitarizma. Za Hukera, protivvoljno ubijanje i, shodno tome, aktivna protivvoljna eutanazija (ali i pasivna protivvoljna eutanazija) jeste nedopustiva. Ona je nedopustiva, čak i u retkim slučajevima u kojima bi dovela do maksimizacije korisnosti svih onih kojih se postupak tiče. To je tako zato što se, za razliku od klasičnog hedonističkog utilitarizma, korisnost za Hukera sastoji u maksimizovanju blagostanja, a ne samo sreće/zadovoljstva. Ključni element u postizanju maksimizacije blagostanja društva

jeste po-tovanje li ne autonomije ljudi, i posebno, autonomije terminalno obolelih pacijenata.

POGLAVLJE 4

LIBERTARIJANSKO OPRAVDANJE AKTIVNE DOBROVOLJNE EUTANAZIJE

4.1. Pravo na život je pravo svojine

Libertarijanizam je stanovite lije zastupnici smatraju da je ovekovo pravo na život pravo svojine (*property right*), odnosno da je život ovekova u njegovoj vlasti i da predstavlja njegovu svojinu (Buchanan 1984; Feinberg 1978; Narveson 1983; Nozick 1974). Kao takvo, ovo pravo je analogno pravu koje imamo nad stvarima koje posedujemo. Ako ovek nad bilo kojom stvari koju poseduje ima pravo svojine, onda to pravo jednako ima i nad svojim telom i svojim životom o jer su i oni njegova svojina. Istina je, da ako ovek ima pravo na život, onda drugi imaju dužnost da ga ne ubiju. Međutim, ako se on kroz saglasnost svesno i dobrovoljno svog života odrekao, onda je dužnost drugih da ga ne ubiju time suspendovana. Saglasnost koju je dao u inila je njegovo ubijanje moralno opravdanim i dopustivim. Stoga, ubijanje onoga ko je za to dao saglasnost ne krši nikakvo njegovo pravo, pa ni pravo na život. Aktivna dobrovoljna eutanazija je, prema tome, moralno opravdana i dopustiva jer ne krši pravo na život. Međutim, ona s pravom može da se zahteva, jer ovek ima pravo na smrt.

4.1.1. Samovlasništvo i pravo na smrt

Na oblikovanje i shvatanje samovlasništva (*self-ownership*) i prava svojine znatno je uticao Lok. Za njega, ukupno ljudsko vlasništvo izvedeno je iz imovine koju pojedinci poseduju, a individualno vlasništvo nad telom podrazumeva vlasništvo nad svim onim stvarima koje su proizvod rada tela:

„Mada su zemlja i sva nifla stvorenja zajedni ka svojina svih ljudi, ipak, svaki ovek ima svojinu nad svojom vlastitom ličnošću; izuzev njega na to niko drugi nema pravo. Možemo reći i da su *rad* njegovog tela i *delo* njegovih ruku s pravom njegovi. To god

tada uzme iz stanja koje je proučava i u njemu ostavila priroda, on je tome dodao svoj *rad* i pridodao ne-to -to je njegovo vlastito, ime je to u inio vlastitom *svojinomö* (Locke 1967: II, § 27).

Lok je, dakle, izneo radnu teoriju svojine: svaki pojedinac u stanju prirode poseduje sebe, i na osnovu svog rada poseduje i plodove svog rada. Implikacija ovakve teorije samovlasni-tva je da, ovek može da uni-ti svoj flivot ba- kao -to može da uni-ti bilo -ta drugo -to poseduje. Me utim, iz pojma svojine on nije izveo nikakvo pravo na smrt. Naime, on nije smatrao da ovek ima pravo da uni-ti svoj flivot jer, prema njemu, ovekov flivot nije njegovo sopstveno ve vlasni-tvo Boga, a boffje pravo svojine ne može biti naru-eno.⁸⁸ Me utim, libertarijanci (poput Narvesona (*Jan Narveson*)) Lokovu argumentaciju nastavljaju, i (u argumentu koji bi Lok odbacio) pravo na svojinu pro-iruju tako da pokriva i delove tela, celo telo i, kona no, sam flivot.⁸⁹ Narveson odbacuje Lokov religiozni argument protiv samoubistva, ali prisvaja njegovu teoriju svojine tvrde i da, ako ovek nad svojim telom i flivotom ima pravo svojine, onda on ima i pravo da svoj flivot uni-ti ó odnosno, on ima pravo na samoubistvo.⁹⁰

Za Narvesona, su-tina prava svojine je da je to pravo da se utvrdi -ta se de-ava sa onim -to je ne ija svojina (Narveson 1983:240, 247). To je pravo pojedinca öprotiv uplitanja u njegovo raspolaganje onom stvari na koju on ima pravoö, odnosno pravo da se sa ötakvim stvarima *rade* razne stvariö (Narveson 1983:248). Ova definicija obuhvata -irok

⁸⁸ Me utim, utemeljuju i pravo na flivot kao neotu ivo, on poku-ava da objasni za-to drflava nikada ne može legitimno da stekne apsolutno pravo da raspolafle flivotima svojih gra ana. Na taj na in, on predupre uje debatu o tome da li je ikada racionalno na drugog, odnosno na suverena, preneti apsolutnu mo nad svojim flivotom (Locke 1967: II).

⁸⁹ Veliki deo savremene rasprave i analize tela kao svojine ti e se samo delova tela i problema donacije organa. Na primer, Manzer tvrdi da se ödelovi tela u mnogo emu razlikuju od celog telaö (Munzer 1993:322). Me utim, isti moralni argument koji podrflava pravo svojine u delovima tela, jednako vaffi i za telo u celini. Za raspravu o moralnoj ispravnosti aktivne dobrovolje eutanazije, sa stanovi-ta libertarijanske etike i shvatanja tela kao svojine, Manzerova tvrdnja jednostavno nije ta na. Sva ista prava svojine koja se pripisuju delovima tela, tako e se pripisuju i celim telima.

⁹⁰ Nozick, tako e, odbacuju i Lokov religiozni argument protiv samoubistva, prisvaja njegovu teoriju svojine, tvrde i da je pravo na samovlasni-tvo od vitalnog zna aj za za-titu ljudi od tereta zahteva drflavne demagogije (sekularnog ekvivalenta boflanske tiranije). Ideja da ljudi poseduju same sebe, svoje flivote i svoja tela suprotstavlja se ideji da je vlast nad nama u boffjim rukama ili u rukama drugih ljudi. A ako nismo pod boffjom vla- u i nismo robovi koji se mogu staviti u vlasni-tvo drugih, onda sledi da mi posedujemo sebe ó na-rad, na-e ve-tine, na-a tela i na-e flivote (Nozick 1974:171-172; 288-289.).

spektar prava, i bez sumnje, odnosi se na stvari koje uključuju ličnu imovinu. Međutim, pitanja ostaju: Da li svojina uključuje ljudsko telo? Da li ljudi poseduju sebe? Da li postoji samovlasništvo takvo da ljudi sa svojim telima mogu da rade šta hoće? I, ako samovlasništvo postoji, da li ljudi imaju pravo svojine da izvrše samoubistvo, i u tom slučaju pravo da drugi to urade za njih, odnosno pravo da zahtevaju aktivnu dobrovoljnu eutanaziju? Narvesonov odgovor na sva ova pitanja je potvrđan. Pravo svojine, on zasniva na pravu na slobodi delovanja uopšte:

„U čemu se sastoji moje pravo nad mojim biciklom? U tome da mogu, u okviru odgovarajućeg domena mogu nositi, da ga koristim onako kako hoću. Kakav smisao bi bilo koje takvo pravo imalo ako, na primer, ne bih mogao da koristim svoje udove onako kao hoću? Ili pak svoj mozak, koji mi omogućava da okrećem pedale ili biram odgovarajuće maršute? Ono što ovde treba napomenuti jeste da je upravo ista analiza potrebna u oba slučaja: u pogledu onoga što je spoljašnje meni (bicikl, itd.) i u pogledu onoga što je deo mene (udovi, mozak, itd.). U oba slučaja, imam pravo neuplitanja u moju upotrebu stvari koja je u pitanju“ (Narveson 1983:249).

Moje telo i mozak i udovi su, dakle, njegovo sopstveno vlasništvo na isti način na koji je to i njegov bicikl. U tom pogledu, između njih nema nikakve suštinske razlike. Međutim, da ovek nije vlasnik svog uma i svojih udova, cela ideja spoljašnje svojine bila bi suvišna i ne bi mogla da se definiše i odredi. On zaključuje, da je razumno tvrditi da cela ideja (spoljašnje) svojine i vlasništva podrazumeva ideju samovlasništva, odnosno svojine nad samim sobom i da je samovlasništvo koherentno koliko i vlasništvo uopšte (Narveson 1983:249). A budući da ovek ima pravo da radi šta hoće i sa onim što poseduje (Narveson 1983:247, 248), proizlazi da on ima pravo da radi šta hoće i sa svojim flivotom. To znači da ima pravo i da uništi sebe. Ovek ima pravo da slobodno, bez uplitanja drugih, koristi sebe onako kako hoće. Ograničenja na ovo pravo opravdana je nametnuti samo u slučaju ako ovek koristi sebe na način koji ugrožava druge. To važi i za samoubistvo jer, u odsustvu posebnih sporazuma, samoubistvo se ne upliće u prava i slobodu drugih (Narveson 1983:249-250).

Prema tome, Narveson tvrdi da, iz toga što ljudi imaju uopšte pravo da rade šta hoće sa svojom imovinom, proizlazi da oni imaju pravo da unište svoje flivote, jer ovekovo flivot

je tako e, njegova imovina. Ono –to je Lok smatrao boffjim prerogativom ó mo da se uni–ti ovekov flivot ó Narveson smatra isklju ivim pravom poverenim pojedincu ija je on svojina.⁹¹ TMavi–e, zbog toga –to postoji pravo na samoubistvo nema nikakvog razloga za–to aktivna dobrovoljna eutanazija tako e, ne moffe da bude legitimna praksa, jer prava svojine uklju uju mogu nost prenosa takve dozvole na druge. Narveson kaffe: õPravo da se ne–to koristi neizbefno obuhvata pravo da se ono zloupotrebi, ili u svakom slu aju, da se sa njim postupa na na in koji bi drugi shvatili kao zloupotrebu (Narveson 1983:253). Ukoliko, dakle, ovek ima moralno pravo da izvr–i samoubistvo i tako uni–ti sopstveni flivot, on tako e, ima moralno pravo i da zahteva da to drugi uradi za njega.

4.2. Ubijanje uz saglasnost ne krši pravo na život

Budu i da je pravo na flivot analogno pravu svojine, ovek moffe da uni–ti sopstveni flivot (da izvr–i samoubistvo) ba– kao –to moffe da uni–ti i bilo koju stvar poseduje. Samoubistvo ne kr–i pravo na flivot jer pravo na flivot je, kao pravo svojine, otu ivo pravo. Ubijanje drugog uz njegovu saglasnost, odnosno aktivna dobrovoljna eutanazija tako e, ne kr–i pravo na flivot jer se osoba koja je dala saglasnost za sopstveno ubijanje putem nje odrekla svog flivota.

U prilog tvrdnji da je pravo na flivot otu ivo pravo i da je stoga aktivna dobrovoljna eutanazija moralno ispravna, sa stanovi–ta libertarijanizma mogu e je pruffiti uverljive argumente. Me utim, pre razmatranja ovih argumenata koji e pokazati u kom smislu i na koji na in libertarijansko zastupanje teze o otu ivosti prava na flivot opravdava ovaj vid eutanazije, potrebno je da u nastavku, kao prvo, objasnimo sam pojam *otudivosti* prava na flivot, odnosno da utvrdimo –ta ta no libertarijanska tvrdnja da je pravo na flivot otu ivo pravo podrazumeva, a potom da razmotrimo glavne libertarijanske argumente u prilog tvrdnji da je pravo na flivot otu ivo pravo.

⁹¹ O Narvesonovom odbacivanju religioznog argumenta protiv samoubistva, videti: Narveson 1999:43-45.

4.2.1. Pojam otuđivosti prava na život

Tvrditi da je neko pravo otuđivo, zna i tvrditi da njegov vlasnik može da ga se odrekne (*waiving a right*) ili da ga prenese u vlasništvo drugoga (*transferring a right*) (Feinberg 1978:110, 111; McConnell 1984:27; 2000:9-11; VanDeVeer 1980:168). Budući da je njegovo vlasništvo, i da nad njim ima pravo svojine, ovek može svesno i dobrovoljno svog života da se odrekne, odnosno, da od njega odustane, ili da ga prenese u vlasništvo drugoga tako isto svesno i dobrovoljno da ga da u posed drugome. Prema tome, dva vida otuđivanja nekog prava su odricanje i prepričanje tog prava. Stoga je, radi boljeg razumevanja pojma otuđivosti prava na život, potrebno preciznije odrediti pojmove odricanje prava i prepričanje prava.

Neki autori smatraju da odricanje od prava podrazumeva gubljenje tog prava što znači da jednom kada ga se odrekne, vlasnik prava više nema to pravo. Na primer, Tomsonova kafa, da iz činjenice da A poseduje zemlju, ne sledi da on ima pravo na to da B ostane van njegovog poseda. Prema njoj, ovakav zaključak ne sledi zbog toga što je A možda dao dozvolu B da uđe na njegovu zemlju (Thomson 1990:38). Drugi autori, međutim, drže da nakon odricanja, vlasnik prava i dalje ima pravo koje je u pitanju. Na primer, Terens Mekkonel (*Terrance McConnell*) drži da vlasnik prava nakon odricanja, i dalje ima pravo koje je u pitanju, a da ono što se promenilo jeste to da je dužnost korelativna tom pravu suspendovana (McConnell 1984; 2000).⁹² Joel Feinberg (*Joel Feinberg*), s druge strane, drži da vlasnik prava nakon odricanja, i dalje ima dotično pravo tako što uspostavlja razliku između dve vrste odricanja prava: odricanja od onoga na šta se ima pravo (*to waive a right*) i odricanja od samog prava (*to relinquish a right*). Ako se osoba odrekne samo onoga na šta ima pravo, a ne i samog prava, ona i dalje zadržava to pravo. U prvom slučaju, ona se odriče samo upražnjavanja prava koje i dalje nastavlja da poseduje, a u drugom se odriče samog posedovanja prava (Feinberg 1978). Bilo da se

⁹² Stoga, on tvrdi da A iz primera Tomsonove i dalje ima pravo na zemlju, ali B više nema dužnost da ostane van njegovog zemljišta, jer je ona (privremeno) suspendovana. To smatra iz dva razloga. Kao prvo, A ima pravo u odnosu na sve druge (kojima nije dao nikakvu dozvolu) da ostanu van njegovog zemljišta, tako da on mora i dalje imati to pravo. Kao drugo, obično A može da povuče dozvolu koju je dao B, ali svakako da A ima autoritet da dozvolu povuče samo ako i dalje ima pravo koje je u pitanju (McConnell 2000:10).

prihvati interpretacija Tomsonove tako da ođdricanjeö od prava podrazumeva i njegovo gubljenje prava, ili pak Mekkonelova ili Fajnbergova interpretacija, ođdricanjeö od prava ima normativnu snagu. Naime, ono dozvoljava drugima da deluju na odre eni na in na koji do tog trenutka nisu smeli jer vi-e nemaju dufnost neuplitanja.

Pojam ođreno-enjaö prava najprikladnije je objasniti pomo u prava na svojinu (McConnell 2000:10-11; VanDe Veer 1980:167). Ovo pravo predstavlja paradigmati an primer otu ivog prava, upravo iz razloga -to je u pitanju pravo koje je prenosivo (McConnell 2000:10). Uzmimo, na primer, da je Helen vlasnik odre ene knjige. Helen knjigu mođe da otu i bilo tako -to e da je se *odrekne* (u ovom slu aju ona nije vi-e njen vlasnik, ali to ne mora da bude ni neko drugi; mođe biti da je knjigu jednostavno ostavila na klupi u parku, ne mare i -ta e sa njom biti) ili tako -to e njenom prodajom ili poklanjanjem svoje vlasni-tvo nad njom da *prenese* na drugoga (u ovom slu aju ona tako e, nije vi-e vlasnik knjige, ali je to sasvim sigurno neko drugi ó neko kome je knjigu dala u posed tako -to mu je prodala ili pak, poklonila) (McConnell 2000:11) Tako e, Helen mođe da se odrekne knjige tako -to e da je uni-ti ili da drugome da dozvolu da to u ini. Za bilo koji vid otu ivanja prava na knjigu da se odlu ila ó bilo da ju je ostavila na klupi u parku, prodala ili dala mla em bratu da je iscepa, ona je suspendovala korelativne dufnosti drugih. Drugi prema njoj nemaju vi-e nikakvu dufnost neuplitanja. Ukoliko svoje vlasni-tvo nad knjigom Helen prenese na prijatelja, onda svi zahtevi i korelativne dufnosti (zasnovane na pravu svojine) u vezi knjige koje su se dugovale njoj, sada se duguju njenom prijatelju. Njen prijatelj je sada vlasnik knjige, a ona je ta koja ima dufnost neuplitanja.

Prema tome, u oba slu aja ó i kod ođdricanjaö i kod ođreno-enjaö ó otu ivanje prava ima normativnu komponentu, jer dozvoljava drugima da deluju na odre eni na in na koji do tada nisu smeli. U slu aju ođdricanjaö prava, me utim, ova normativnost je jednostrana (*unilateral*) jer donosi normativnu promenu samo kod jedne strane ó drugih kojima dozvoljava da deluju na odre eni na in koji je pre odricanja bio nedopustiv (njihove dufnosti su suspendovane zbog saglasnosti vlasnika prava), dok je kod ođreno-enjaö prava normativnost dvostrana (*bilateral*), jer donosi normativnu promenu obema stranama ó drugu, odre enu osobu(e) ono ovla- uje da sada opravdano deluje na odre eni na in, a

prethodnom nosiocu prava name e nove duflnosti (McConnell 2000:11).⁹³ Me utim, ono -to je oodricanjuo od prava i opreno-enjuo prava zajedni ko jeste da saglasnost vlasnika prava (ili njegovo pona-anje koje je takvo da garantuje zaklju ak o saglasnosti) ovla- uje druge da prekr-e njegovo pravo. Kod oodricanjao prava, kao i kod opreno-enjao prava, njegovo kr-enje je zbog saglasnosti vlasnika opravdano (McConnell 2000:11).

Me utim, u nastavku e biti re i isklju ivo o oodricanjuo prava, jer je upravo ovo smisao otu ivanja prava na koji se libertarijanci pozivaju u svojoj argumentaciji o moralnoj ispravnosti aktivne dobrovoljne eutanazije.

4.2.2. Pojmovni argument o otudivosti prava na život

Pojmovni argument o otu ivosti prava na flivot je argument kojim se tvrdi da je teza o otu ivosti ovog prava pojmovna istina. Drugim re ima, ovim argumentom tvrdi se da je deo samog pojma prava na flivot to da vlasnik prava na flivot mo fle tog prava da se odrekne. Ovaj argument zasnovan je na op-tem liberalnom shvatanju prirode prava i deo je -ireg pojmovnog argumenta kojim se tvrdi da su sva na-a prava zapravo otu iva prava.

Zastupnici ovog argumenta (kao -to su Alen Bjukenan (*Allen Buchanan*) i Baruh Brody (*Baruch Brody*)) tvrde da ba- kao -to je pojmovna istina da prava impliciraju duflnosti, isto tako je pojmovna istina i da saglasnost nosioca prava suspenduje te duflnosti (Brody 1988; Buchanan 1984). To -to vlasnik prava, ukoliko fleli i izabere, mo fle tog prava da se odrekne ili da drugima da saglasnost da postupaju na ina e nedopustiv na in, deo je samog pojma prava. TMavi-e, pojmovna istina je da su sva prava uvek odreciva (*waivable*). Bjukenan smatra da je to -to pojedinac mo fle svojih prava da se odrekne, njihova jedinstvena karakteristika (Buchanan 1984:77-80) koja oomogu ava pravima da funkcioni-u kao *nepaternalističke* za-tite interesa pojedinca i kao *nepaternalistička zaštita*

⁹³ Dobar primer za ilustraciju dvostrane normativnosti preno-enja prava nalazimo kod Loka. Kao zastupnik teorije dru-tvenog ugovora, Lok smatra da, niko ne mo fle da bude podrvgnut politi koj mo i bez njegove saglasnosti. Me utim, ako pojedinac da saglasnost da stupa u gra ansko dru-tvo, onda ovaj dobrovoljni in vr-i dve zna ajne moralne promene: prvo, on prenosi pravo da se kazne prestupnici prirodnog zakona sa pojedinca koji je dao saglasnost na drflavu, i drugo, tom pojedincu name e duflnost da ne poku-ava sam da kafnjava povrede prirodnog zakona (Locke 1967: II § 87, § 88, § 97).

od paternalizma (Buchanan 1984:79). On napominje da su prava čuštinski nepaternalisti ka i da pruflaju zaštitu od paternalisti kih intervencija, ak i bez mogu nosti da ih se odrekne. Radi ilustracije, poziva se na Hjumov primer, i kafe oja moram vratiti novac svom prijatelju rasipniku iako e to dovesti do njegove finansijske propasti, zbog toga to on ima pravo na njega (Buchanan 1984:80). Ipak, za Bjukenana suštinski bitna karakterisitka prava jeste upravo ta da pojedinac mođe da ih se odrekne jer kad to ne bi bilo tako, sistem obavezuju ih prava bi sam po sebi bio paternalisti ki. Radi ilustracije, daje slede i primer:

oAko imam pravo na informisanu saglasnost za le enje, ali mi nije dopušteno da se tog prava odreknem kako bih ovlastio lekara u kog imam puno poverenje da donese odre ene odluke bez konsultacija sa mnom, onda je moja autonomija da ograni im svoju autonomiju ograni ena upravo tim pravom koje je osmišljeno da je unapredi (Buchanan 1984:80).

Stoga, Bjukenan zakljuuje da je otu ivost prava onepaternalisti ka barijera protiv paternalizma zbog toga to omogu ava nosiocu prava da opodigne ili spusti barijeru po volji. Tmavi-e, u meri u kojoj poštovanje osoba podrazumeva priznavanje njihove autonomije, pripisivanje otu ivih prava pojedincima pokazuje poštovanje osoba kao takvih (Buchanan 1984:80).

Prema tome, otu ivost prava je upravo ono to omogu ava da pravo funkcioni-e kao zaštita interesa i autonomije individue. Vrednost na-e li ne autonomije i samoodre enja u dono-enju odluka i usmeravanju na-ih flivota sadrflana je ve u samom pojmu prava. Stoga, kako Brody veruje, ne samo da je deo pojma prava to da nosilac prava mođe da ga se odrekne bilo kad da pofeli, ve je deo pojma prava i to da on mođe to da u ini iz razloga koji uop-te ne moraju da budu u skladu sa najboljom procenom njegovih dugoro nih interesa (Brody 1988:22, 33). Brody je mođda i najsnafniji zastupnik pojmovnog argumenta o otu ivosti prava. On se slaffe da prava impliciraju duflnosti: oX ima pravo na Y u odnosu na Z ako i samo ako Z ima duflnost prema X da mu ne oduzme ili ne uskrati Y (Brody 1988:22). Me utim, ova korelativna duflnost je takva da X mođe da Z oslobodi od nje. Za njega, ošva prava su uvek odreciva (Brody 1988:22). Da bi ilustrovao

ono –to smatra pojmovnom istinom, slušajući se primerom prava na svojinu (Brody 1988:25-26). Naime, on traži da zamislimo da smo pozajmili novac drugoj osobi koja je pristala da nam ga odrede enog dana vratiti. Ako je to slučaj, onda mi imamo pravo na novac, a ona ima dužnost da nam ga vrati. Međutim, mi možemo da se odrekemo tog prava, i ukoliko to učinimo, onda ta osoba više nema dužnost da nam dogovorenog dana vrati dug. Međutim, u zavisnosti od prirode odricanja, ona možda neće imati uopšte nikakvu dužnost da nam dug bilo kad vrati. Brody zaključuje da, isto važi i za pravo na flivot. Pravo na flivot je, kao uostalom i sva druga prava, otuđivo pravo (Brody 1988:26). Brody priznaje da je pravo na svojinu samo jedan primer otuđivog prava za koje se svi priznati da je otuđivo. Međutim, svestan je da i neki ipak, i uz ovo priznanje, i dalje smatrati da su određena prava neotuđiva. Brodijev odgovor na ovakav prigovor je da prava ne mogu biti neotuđiva, jer tada za pojedince postaju teret, a takav način razumevanja prava nije ispravan (Brody 1988:22). Prava su normativne prednosti nosioca prava. Brody tvrdi da su prava da se ne bude ubijen, prava na nenanoenje –tete, i prava da se donose medicinske odluke odreciva prava (*waivable rights*) (Brody 1988:25, 27-28). Međutim, razmatraju i svako od njih, on podseća da je ovo karakteristika koju ova prava dele sa svim drugim pravima. Nema neotuđivih prava. Sva prava su otuđiva (Brody 1988:33).

4.2.3. Antipaternalistički argument o otuđivosti prava na život

Antipaternalistički argument za otuđivost prava na flivot zasnovan je na odbacivanju paternalizma. To je argument kojim se prvo tvrdi, da je prihvatanje neotuđivosti prava na flivot *nužno* povezano sa usvajanjem paternalizma, a zatim se paternalizam odbacuje.⁹⁴ Autori koji brane argument, tvrde da je shvatanje prava kao neotuđivih utemeljeno na paternalizmu i zauzimaju nepaternalističku poziciju. Nepaternalističku poziciju najbolje je formulisao Nozik sledećim rečima:

„Pretpostavljam da pojedinac može da odluči da sebi u stvari koje bi, inače, ugrozile njegove granice kada bi ih bez njegovog pristanka učinio neko drugi (Neke od ovih

⁹⁴ Suprotno tome Fejnberg, smatra da između neotuđivih prava i paternalizma postoji, ne nužna, već bliska veza (Feinberg 1978).

stvari možda nije moguće da uini sam). Tako je, on može dati dozvolu nekom drugom da mu uini te stvari (uključujući i one stvari koje je nemoguće da on sam sebi uini). Dobrovoljna saglasnost otvara granicu za takve prelaskе. Svakako, Lok bi smatrao da postoje stvari koje drugi ne smeju da uine ovek, čak ni sa njegovom dozvolom; naime, one stvari koje ovek nema prava da uini sebi. Lok bi smatrao da davanje dozvole za sopstveno ubijanje ne uini to ubijanje moralno dopustivim, jer ovek nema pravo da izvrši samoubistvo. Moja nepaternalistička pozicija je da pojedinac može da izabere da sebi uradi *bilo šta* (ili da drugome to dopusti), sem ukoliko se nije obavezao prema nekoj trećoj strani da to neće uraditi ili dopustiti (Nozick 1974:58).

Nozick (kao i Buchanan i Brody) smatra da su sva prava otuđiva. Saglasnost *uvek* daje dozvolu drugima da krade pravo pojedinca koji je saglasnost dao. Međutim, Nozickova odbrana otuđivosti prava nije zasnovana na pojmovnom argumentu, već na odbacivanju paternalizma. Kako Mekkonel primećuje, Nozickova započinjanja u ovom pasusu sugerišu da on zastupa dve teze:

- (1.) da oni koji smatraju da su neka prava otuđiva svoje shvatanje zasnivaju na paternalizmu, i
- (2.) da su sva prava otuđiva (McConnell 1984:26).

Drugim rečima, Nozickova prva teza kaže da, otuđiva prava moraju biti paternalistički utemeljena, a druga teza odbacuje paternalizam. Ako su neka prava otuđiva, onda saglasnost vlasnika tih prava ne opravdava druge u njihovom kršenju. Međutim, ako saglasnost vlasnika prava ne opravdava njihovo kršenje, onda je svrha saglasnosti zaštita vlasnika od njegove sopstvene gluposti. Zaštita individue od njihove sopstvene gluposti je paternalizam. Nozick, međutim, odbacuje paternalizam i smatra da su sva prava otuđiva. Sledstveno tome, i pravo na život je otuđivo.

4.2.3.1. Pravo na samoodređenje i ličnu autonomiju

Nozickova nepaternalistička pozicija uini osnov za uspostavljanje prava individue na samoodređenje i ličnu autonomiju, odnosno prava osobe da bude slobodna od

paternalisti kog uplitanja u odluke koje oblikuju tok njenog života, sve dok zna ajno ne ugrožavaju ili ne povređuju druge.

Libertarijanski, nepaternalisti koji osnov za uspostavljanje ovog prava nalazimo i u Milovom delu *O slobodi* u kojem vrši odbranu slobode delovanja pojedinca.⁹⁵ Ova odbrana ogleda se u njegovom ključnom principu –teteö, koji glasi:

Ö Jedina svrha u koju se vlast može s pravom vršiti nad ma kojim članom neke civilizovane zajednice, protiv njegove volje, jeste da se spreči i nanošenje štete drugima. Njegovo vlastito dobro, bilo fizičko ili moralno, nije dovoljno opravdanje. Pojedinaac je odgovoran pred društvom samo za one svoje postupke koji se tiču drugih. U pogledu onoga šteta se tiče jedino njega samog, on ima pravo na apsolutnu nezavisnost. Nad samim sobom, nad svojim telom i dušom, pojedinac je suverenö (Mill 2009:18-19).

Prema tome, pravo na samoodređanje i ličnu autonomiju (formulisani u citiranom Nozikovom pausu i Milovom principu –tete), pojedincu garantuju da je pravno ograničenje njegovog delovanja i njegove lične autonomije opravdano samo ako nanosi štetu drugome. Šteta koja se tiče njega samog ne može da podleže paternalističkom nametanju prinude. Pojedinaac je slobodan da gradi svoj životni put i vrši izbore dokle god time ne nanosi značajnu štetu drugima. Iako, Nozik i Mil nikada nisu tvrdili da država treba zakonski da dozvoli aktivnu dobrovoljnu eutanaziju, njihova nepaternalistička pozicija implicira ovu tvrdnju. Naime, prihvatanje teze da pojedinac ima slobodu da vrši izbore dokle god njima ne nanosi štetu drugima, pa tako i da izabere sopstvenu smrt, implicira da država treba da mu omogući realizaciju tih izbora, a ne da ih ograničava. Ograničavanjem izbora pojedinca koji se tiče na ina, trenutka i okolnosti njegove smrti, država nameće paternalističko ograničenje njegove lične autonomije i ličnava ga osećanja samopoštovanja i samoodređanja.

⁹⁵ Iako je odbacio Bentamovo hedonističko shvatanje vrednosti i opredelio se za eudaimonističko shvatanje, Mil je ipak, prihvatio ključni oslonac Bentamove moralne i političke filozofije – da moralna procena ljudskih postupaka treba da se vrši prema tome da li oni promovišu najveću sreću najvećeg broja ljudi (Mill 1863). Ipak, Mil je (za razliku od Bentama) bio svestan teškoća u ostvarivanju ovog principa pri suočavanju sa realnošću izbora između mnogo različitih mogućih pravca delovanja. Rešenje ove teškoće, kojim se Mil bavi u delu *O slobodi*, ogleda se u promociji individualne slobode, i slobode od spoljašnjih ograničenja kao najboljeg opšteg mehanizma za povećanje ukupne promocije ljudske sreće u društvu.

4.3. Fajnbergov “meki antipaternalizam”

Pojmovni i antipaternalisti ki argument za otu ivost prava na flivot pruflaju moralno opravdanje za aktivnu dobrovoljnu eutanaziju. Oba argumenta na razli it na in ine istu stvar ó otu ivost prava na flivot zasnivaju na saglasnosti vlasnika tog prava. Pojmovni argument to ini pruflaju i jedno op-te razumevanje prirodne prava, a antipaternalisti ki, utemeljuju i neotu ivost prava na flivot na paternalizmu koji potom odbacuje. Zaklju ak oba argumenta je tvrdnja da, ovek mofle kroz saglasnost da drugome da dozvolu za sopstveno ubijanje, i -tavi-e, da je ona dovoljan uslov za otu ivanje prava na flivot. Sledstveno tome, ako ovek mofle da se kroz dobrovoljnu saglasnost odrekne svog prava na flivot, onda je aktivna dobrovoljna eutanazija, moralno opravdana i dopustiva.

Me utim, problem sa ovom pozicijom je -to predstavlja ötvrdi antipaternalizamö (Feinberg 1986), odnosno öekstremni antipaternalizamö (Feinebrg 1978). Tvrdim antipaternalizmom Fajnberg ozna ava svaku teoriju koja nufino odbacuje opravdanost me-anja u izbor pojedinca. On kafe: öTeorija bi se mogla nazvati -tvrdi antipaternalisti kaø ukoliko odbija da opravda me-anje, ak i u neke izbore za koje se zna da su prinudnií ili generalno, ako koristi slabije standarde dobrovoljnosti od tipi nog mekog paternalizmaö (Feinberg 1986:15). Sintagma öekstremni antipaternalizamö ozna ava teoriju koja drfli ne samo da je flivot otu iv, ve i da je otu ivo i samo diskreciono pravo na flivot (Feinberg 1978:122-123). Prema tome, problem antipaternalisti ke pozicije je -to ne dozvoljava me-anje u izbog pojedinca, ak ni u slu aju da je on svoj izbor izvr-io, zapravo, nedobrovoljno ili prinudno usled, na primer, mentalnog defekta, spolja-nje fizi ke prinude ili neznanja. Saglasnost *uvek* daje dozvolu drugima da kr-e pravo pojedinca koji je saglasnost dao, i ubijanje osobe koja je za to dala saglasnost opravdano je jednostavno zbog toga -to se ona sa tim saglasila. U njenu odluku, koja ne ugroflava druge, ne treba se me-ati, ak ni u slu aju odsustva valjane saglasnosti. Stoga, ovaj ötvrdiö, odnosno öekstremniö antipaternalizam aktivnu dobrovoljnu eutanaziju opravdava nepostavljaju i pri tom nikakve uslove za valjanost saglasnosti. Bilo koja osoba u trenutku slabosti, bolesti ili neke nesre ne okolnosti mofle da zahteva da bude ubijena. Tako e, budu i da drfli da je otu iv ne samo flivot ve i samo pravo na flivot, aktivnu dobrovoljnu eutanaziju opravdava na na in da

saglasnost osobe, koja zahteva da bude ubijena, drugome daje neopozivo pravo da je ubije ó ako i kada god to ona sama pofeli. Drugi, stoga, moŕe bez ikakve pravne kontrole, sam da odlu uje o tome kada i kako da ostvari svoje pravo da ovu osobu ubije (Feinberg 1978:117-118).

Stoga, Fajnberg prihvata ōmeki antipaternalizamö, odnosno opravdava ograni avanje slobode neke osobe u onom slu aju kada je njeno pona-anje u su-tini nedobrovoljno (Feinberg 1986:12-15). Za njega, saglasnost ne opravdava *uvek* druge u kr-enju prava pojedinca koji je sagasnost dao, i sledstveno tome, aktivna dobrovoljna eutanazija nije *uvek* opravdana. U slu aju kada osoba postupa nedobrovoljno i saglasnost za oduzimanje sopstvenog flivota daje usled, bilo unutra-nje, bilo spolja-nje prinude, njena saglasnost ne opravdava njeno ubijanje. Tako e, za njega, aktivna eutanazija je opravdana samo u slu aju ako osoba moŕe da se predomisli i svoju saglasnost u bilo kom trenutku poni-ti (Feinberg 1978: 114-118).

4.3.1. Pravo na ŕivot je *diskreciono pravo*

Fajnbergov argument za otu ivost prava na flivot (za razliku od antipaternalisti kog argumenta), ne odbacuje paternalizam u potpunosti. Paternalisti ku tezu o neotu ivosti prava na flivot on ne negira, ve poku-ava da pokaŕe da je aktivna dobrovoljna eutanazija moralno opravdana, ak i ako prihvatimo da je pravo na flivot neotu ivo pravo. On to postife tako -to razlikuje dva smisla pojma ōneotu ivo pravoö: ja i smisao ó u kojem je ovakvo pravo *mandatorno pravo*, odnosno, pravo kojeg osoba nikada ne moŕe da se odrekne, i slabiji smisao ó u kojem je ovakvo pravo *diskreciono pravo*, odnosno pravo kojeg osoba, ako tako odlu i, moŕe da odrekne (Feinberg 1978). Ako je pravo na flivot neotu ivo u jakom smislu, onda mi imamo duŕnost da nastavimo da flivimo i da se uzdrŕimo od samoubistva, jer onda nije neotu ivo prosto na-e pravo na flivot, ve sam na-flivot (Feinberg 1978:114). U ovom slu aju, osoba nije slobodna da se prema sopstvenom naho enju u jednim okolnostima svog prava na flivot odrekne, a da u nekim drugim okolnostima insistira na njemu. Ovako shva eno, pravo na flivot je duŕnost da se ostane fliv, ili u najmanju ruku, duŕnost da se ne oduzme sopstveni flivot, ili da se u okon anju

sopstvenog flivota ne sara uje sa drugima. Ovog prava osoba nikada ne mođe da se odrekne. Ono mođe da se uprafnjava samo na jedan na in ó pozitivan na in (Feinberg 1978:110). Fajnberg zaklju uje da prema ovom shvatanju prava na flivot, ak i ako je flivot õpoklonö, on je poklon õkoji se nikada ne mođe odbiti, ili dati drugomö (Feinberg 1978:110). S druge strane, ako je pravo na flivot neotu ivo u slabom smislu, onda je ono pravo koje osoba mođe da uprafnjava ili ne, kako sama izabere (Feinberg 1978:114-115). Bilo koje diskreciono pravo na ne-to, je pravo da se to ne-to uzme ili ostavi, onako kako osoba sama izabereö (Feinberg 1978:105). Prema tome, ako je pravo na flivot neotu ivo u slabom smislu, onda nije sam na-flivot neotu iv, ve je neotu ivo prosto na-e pravo na flivot. To zna i da kada se ovog prava odreknem, onda ono -to sam otu io jeste moj flivot, a ne moje pravo na flivot (Feinberg 1978:115). Pravo na flivot je, za razliku od samog flivota, neotu ivo.

Pravo na flivot za Fajnberga je neotu ivo pravo upravo u slabijem smislu re i. Ono je diskreciono pravo. To zna i da neotu ivost ovog prava njegovom vlasniku zabranjuje samo odricanje od samog prava, odnosno, njegovo preno-enje na drugoga, a ne i odricanje od onoga na -ta on ima pravo. U prilog toj tvrdnji i samoj distinkciji izme u odricanja od samog prava (*to relinquish a right*) i odricanja od onoga na -ta se ima pravo (*to waive a right*) Fajnberg prufla i primere odricanja od uprafnjavanja tri prirodna prava ó prava na svojinu, prava na slobodu i prava na flivot. Kao primer odricanja od uprafnjavanja prava na svojinu, on uzima situaciju u kojoj je neka osoba prodala svu svoju imovinu i potom se odrekla novca i nastavila da flivi od prosja enja (Feinberg 1978:115). Prema njemu, ovakva osoba se odrekla svog prava na konkretne stvari, ali se nije odrekla samog prava na sticanje imovine. Ona se nije odrekla samog diskrecionog prava na sticanje imovine, ve je izabrala da uprafnjava to pravo na specifi an, negativan na in ó tako -to se odrekla onoga na -ta i dalje ima pravo. Ukoliko fleli, ona imovinu mođe ponovo da stekne (Feinberg 1978:115). S druge strane, odricanje od samog prava na sticanje imovine zahtevalo bi postojanje pravnog sistema u kojem je samo pravo na svojinu otu ivo. To bi bio sistem u kojem osoba mođe da se neopozivo odrekne prava na sticanje imovine na pravno obavezuju i na in. Ukoliko bi se

pojedincu na ovakav na in dozvolilo da se trajno odrekne svog prava, on bi mogao da poseduje stvari i mesta, ali nikada da bude njihov vlasnik (Feinberg 1978:116).

Na drugom mestu, Fajnberg razmatra pravo na slobodu. Kao primer uzima situaciju u kojoj se neka osoba zaključala u sobu i ključ od sobe je bacila, a udesila je da joj se hrana svakodnevno dostavlja kroz jedan mali prozor, a smeće odnosi (Feinberg 1978:116). Ova osoba nema slobodu da iz sobe odlazi i u nju se vraća kada poželi. Međutim, ona nastavlja da ima pravo na slobodu jer je od nje samo privremeno odustala. Ona može da raskine sporazum i povрати samu slobodu, jednostavno tako –to je osoba koja joj dostavlja hranu informisati o svojoj želji da to učini. Nasuprot tome, odricanje od samog prava na slobodu zahtevalo bi postojanje pravnog sistema u kojem je samo pravo na slobodu otuđivo (Feinberg 1978:116). Odrice se samog prava na slobodu značilo bi postajanjem stalnog roba druge osobe. Kada bi ovakav sporazum bio moguć osoba bi mogla ugovorom da postane robom druge osobe (Feinberg 1978:116).

Konačno, Fajnberg razmatra pravo na život, i zamišlja situaciju u kojoj je dužnost da se drugi ne ubije privremeno suspendovana (Feinberg 1978:117). U pitanju je proslava prolećnog rituala od strane članova jedne zajednice. Deo tradicije ove zajednice je jedno takmičenje, i svi učesnici određene starosti podstiču se da učestvuju u njemu. Svaki učesnik takmičenja je naoružan smrtonosnim oružjem, i tokom utvrđenog vremenskog perioda od jednog sata, lutanjem u potrazi za drugima. Cilj igre je dvostruk: da se za to vreme ostane živ i ubije što više drugih učesnika (Feinberg 1978:117). Fajnberg tvrdi da su se ovi dobrovoljni takmičari, za vreme trajanja takmičenja, odrekli svog prava na život i da su bez mogućnosti da ga ponovo steknu pre isteka takmičenja. Svaki od njih je tokom ovog perioda oslobodio druge od dužnosti da ga ne ubiju. Međutim, po isteku takmičenja, preživeli takmičari ponovo stiču svoje pravo na život. Pravo na život je, dakle, diskreciono pravo – ovek ima mogućnost da se odrekne života. iako i dalje poseduje samo pravo na život. U suprotnom, da je u pitanju mandatorno pravo, i trajno, neopozivo odricanje od samog prava na život, morao bi da postoji pravni sistem koji individui dozvoljava da drugome da neopozivo pravo da je ubije. Takav pravni sistem bi omogućio individui da da saglasnost i pristanak na neopozivo pravo drugoga da je ubije, ako i kada god on to poželi. Drugi bi, bez

ikakve pravne kontrole, sam odlučivao o tome kada i kako da ostvari svoje pravo da ovu individuu ubije (Feinberg 1978:117-118).

4.3.2. Opravdanost aktivne dobrovoljne eutanazije

Upravo uspostavljanje razlike između odricanja od upražnjavanja prava (*to waive a right*) i odricanja od samog prava (*to relinquish a right*), Feinbergu omogućava da tvrdi, da je aktivna dobrovoljna eutanazija dopustiva, čak i ako je pravo na život neotuživo. Odricanje od samog prava je trajno i neopozivo. Primer sa u esnicima proleznog rituala podrazumeva ovaj smisao odricanja, jer u esnici su se prava na život neopozivo odrekli na *utvrđeni vremenski period*. Nikakvim predomišljanjem tokom tog perioda, niko od njih ne može svoje pravo da povрати (Feinberg 1978:118). S druge strane, odricanje od upražnjavanja prava podrazumeva privremeno odustajanje od njega. U ovom slučaju osoba zadržava pravo da se predomisli u bilo kom trenutku i tako poništi transakciju. Odricanje od prava na život putem prethodne saglasnosti (*prior consent*), odnosno aktivna dobrovoljna eutanazija podrazumeva upravo ovaj slabiji smisao odricanja. Naime, prethodna saglasnost podrazumeva pisani zahtev putem kojeg osoba izražava svoju želju za izvršenjem aktivne eutanazije u slučaju da usled nesreće ili bolesti postane nesposobna za njeno donošenje i izražavanje.⁹⁶ Prema tome, aktivna eutanazija je opravdana samo ako se osoba prava na život odrekla putem prethodne saglasnosti – dakle, tako da može da se predomisli i svoju saglasnost u bilo kom trenutku poništi (Feinberg 1978:118). Na taj način, osoba ne može da dopusti drugome da u njeno ime bira da li će i kada umreti, ali može da izabere da umre i zatraži od drugih pomoć u izvršenju tog izbora.

4.4. Uslovi za valjanu saglasnost

Da bi odricanje od prava na život bilo opravdano, odnosno da vršenje aktivne eutanazije osobe koja je za to dala saglasnost, zaista ne bi predstavljalo kršenje njenog prava na život, bitno je utvrditi da ona razume šta radi i da izbor vrši slobodno i bez

⁹⁶ U literaturi na engleskom jeziku u upotrebi je i izraz *advanced directive*, videti, na primer: Buchanan and Brock 1990:10, 88, 98-100; McConnell 2000:89.

prinude. Drugim re ima, bitno je da njena saglasnost bude ođaljana saglasnostö (*valid consent*). Prema tome, saglasnost osobe koja ovaj vid eutanazije zahteva, predstavlja nuflan uslov njene opravdanosti koji treba da ispuni odre ene uslove. Me utim, pre nego -to pristupimo razmatranju ovih uslova, potrebno je da istaknemo da postoje dva smisla saglasnosti: saglasnost kao ođpristanakö i saglasnost kao ozahtevö (Beauchamp 2010:57-58; Faden and Beauchamp 1986:277-287; Feinberg 1986:99, 176-177). Saglasnost, u smislu pristanka, podrazumeva izraz spremnosti osobe da uradi ono -to joj drugi predlafe ili od nje zahteva, gde je ona ta koja postaje oinstrumentö volje druge osobe. S druge strane, (mnogo ja i) smisao saglasnosti kao zahteva, podrazumeva zapo injanje radnje putem podno-enja zahteva jedne osobe drugoj osobi da bude njen instrument volje. Ukazivanje na ovu distinkciju u razumevanju saglasnosti jeste bitno jer aktivna dobrovoljna eutanazija podrazumeva saglasnost upravo u ovom drugom, ja em smislu: osoba koja je onesposobljena i ne mođe sama da se ubije, *zahteva* od drugog da je ubije, ili osoba koja nije sada onesposobljena *zahteva* od drugog da, u slu aju da usled nesre e ili bolesti postane mentalno ili fizi ki onesposobljena, on bude oinstrumentö njene volje, i da je ubije.

Autori su obi no saglasni oko toga da data saglasnost, da bi bila valjana, mora da zadovolji slede a tri uslova:

- (1.) da je pacijent koji daje saglasnost *kompetentan*,
- (2.) da je *informisan* o intervenciji, i
- (3.) da je njegova saglasnost *dobrovoljna* (Brock 1993; Buchanan and Brock 1990; Faden and Beauchamp 1986).

Svaki ovaj uslov, uzet sam za sebe, jeste *nužan*, ali tek sva tri uslova, uzeta zajedno, su *dovoljni* za valjanu saglasnost. To zna i da, tek saglasnost koja ispunjava sva tri uslova, jeste moralno valjana saglasnost, odnosno, tek takva saglasnost opravdava odricanje od prava na flivot i aktivnu dobrovoljnu eutanaziju.

4.4.1. Kompetentnost, informisanost i dobrovoljnost

Uslov kompetentnosti je nufan da bi se osiguralo da pacijent ima kapacitete odlučivanja, kako bi mogao da učestvuje u procesu donošenja odluke o kraju života (*end-of-life decision making process*). Prema tome, kompetentnost treba shvatiti kao sposobnost donošenja odluka (*decision-making capacity*) (Buchanan and Brock 1990:18).

U tom smislu, kompetentnost obuhvata sledeće kapacitete: kapacitet za razumevanje (*understanding*) i komunikaciju, i kapacitet za rasuđivanje (*reasoning*) i promišljanje (*deliberation*). Razumevanje i komunikacija uključuju različite kapacitete koji osobi omogućavaju da učestvuje u procesu informisanja i izražava svoj izbor u pogledu lečenja, a rasuđivanje i promišljanje uključuju kapacitete koji joj omogućavaju da izvuče zaključke o posledicama donošenja određenih izbora, i da uporedi alternativne ishode na osnovu toga koliko oni unapreduju njena dobra ili promoviraju njene ciljeve (Brock 1993:37-43; Buchanan and Brock 1990:23-25; Faden and Beauchamp 1986:298-322). Kompetentnost, dakle, nije komparativni, već granični pojam (*threshold notion*), jer odvajaju osobe u dve grupe: jednu koju čine osobe koje informisane i dobrovoljno odluke se smatraju obavezujućim, i drugu, koju čine osobe čije odluke se ne smatraju obavezujućim i za koje će neko drugi delovati kao surogat donosilac odluke (Brock 1993:37; Buchanan and Brock 1990:26-29; Faden and Beauchamp 1986:287-290). Utvrđivanje kompetentnosti omogućava da se osobe tretiraju kao ili kompetentne ili nekompetentne.⁹⁷ Naravno, nekada je smisljeno govoriti o stepenima kompetentnosti (kao što je, dobrovoljnost pacijentove odluke pitanje stepena), jer nisu sve kompetentne osobe jednako kompetentne, ili sve nekompetentne osobe jednako nekompetentne. Međutim, ono što se u praksi zahteva od utvrđivanja kompetentnosti pacijenta koji zahteva aktivnu eutanaziju nije da se uradi nalaz o stepenu njegovih kapaciteta i većina, već da se donese šesve-ili-ništa ili ošta-ili-nešta praktičan sud bivalentnog tipa o tome da li on jeste ili nije kompetentan da donese odluku, odnosno da izvrši takav izbor. U tom smislu, i strogo govoreći, o kompetentnosti možemo

⁹⁷ Više o različitim standardima, odnosno testovima za utvrđivanje kompetentnosti videti u: Brock 1993:39-43; Buchanan and Brock 1990:48-51.

da govorimo, ne kao o uslovu za valjanu saglasnost, već pre kao o preduslovu za praksu dobijanja saglasnosti (Beauchamp 2010: 57).

Uslov informisanosti je nuflan da bi se osiguralo da je pacijent primio sve relevantne informacije o dostupnim alternativnim tretmanima, uključujući u rizike i koristi svakog od njih, kako bi mogao da proceni koja alternativa je najpovoljnija (Faden and Beauchamp 1986:326-329).⁹⁸

Uslov dobrovoljnosti (*voluntariness*) je nuflan jer osigurava da pacijentov izbor ne proizlazi iz prinude ili manipulacije, i tako služi pacijentovom sopstvenom dobru, a ne dobru nekog drugog ili njegovom višenju –ta je dobro za pacijenta. Prinuda, ubeđivanje i manipulacija obesnaflju saglasnost (Beauchamp 2010:69-70; Brock 1993:43-47; Faden and Beauchamp 1986:256-262). One mogu da budu izvršene od strane zdravstvenog osoblja, jednako kao i od strane članova porodice.⁹⁹

Uslovu dobrovoljnosti upućuje se bitan prigovor da pretnja po dobrovoljnost pacijentovog izbora ne dolazi samo od strane bilo koje druge osobe, već i od samog stanja u kom se on nalazi ó bolesti, patnje i bola (Brock 1993:44; Campbell 1999:242-244; Feinberg 1986:340-343). Primenjen na kontekst donošenja odluka o kraju flivota, i konkretnije, na problem eutanazije prigovor implicira da u slučaju kada ne postoji prethodna saglasnost (*prior consent*), izbor aktivne eutanazije terminalno obolelog pacijenta nije dobrovoljan jer je svaki izbor smrti takvog pacijenata, zapravo nefeljeni izbor prisiljen samom bolešću.¹⁰⁰ Drugim rečima, prigovorom se tvrdi da sadašnji zahtev, odnosno šadanašnja saglasnost (*current consent*) terminalno obolelog pacijenta sa izvršenjem aktivne eutanazije, nikada nije valjana, i da je uvek uslovljena njegovom terminalnom bolešću i ograničenošću u alternativa. Možda najbolji odgovor na ovaj prigovor glasi da, u situaciji kada su opcije

⁹⁸ Sa informisanosti u postoji problem vrste i količine informacija koje pacijentu treba dati (Beauchamp and Faden 1986:323-326; Feinberg 1986:305-309), i manipulacije ovim informacijama (Beauchamp and Faden 1986:362-365).

⁹⁹ Više o prirodi i različitim vrstama prinude, ubeđivanja i manipulacije videti: Faden and Beauchamp 1986:337-368; McCloskey 1980.

¹⁰⁰ Nekoliko psiholoških istraživanja u okviru kojih su terminalno obolelim pacijentima sa rakom ili sidom direktno postavljana pitanja u vezi sa njihovom željom da umru, pokazalo je da je želja za smrću usko povezana sa depresijom, bolom, kao i nedostatkom socijalne podrške (Breitbart et al. 1996; Brown et al. 1986; Chochinov et al. 1995).

pacijenta ograničene samom ponudom, njegova saglasnost, iako nije dobrovoljna, jeste dovoljno dobrovoljna. U pitanju je shvatanje dobrovoljnosti ne kao savršene ili potpune dobrovoljnosti, već kao dovoljne dobrovoljnosti (*sufficient voluntariness*). Prema ovom modelu dobrovoljnosti, dobrovoljnost nije shvaćena kao granični pojam (*threshold notion*), već kao varijabilan pojam koji nastupa u stepenima. Najuticajniju i najrazvijeniju verziju ovakvog modela dobrovoljnosti izložio je Fajnbreg (Feinberg 1986).

4.4.2. Fajnbregov varijabilni standard dobrovoljnosti

Za Fajnbrega, bitno pitanje nije kada je dobrovoljno *savršeno* dobrovoljno, već dobrovoljno *dovoljno* da bude zaštićeno od paternalističkih uplitanja. On odbacuje savršenu ili potpunu dobrovoljnost kao nemoguć i visok standard koji nikada ne može da bude zadovoljen, i dobrovoljnost tretira kao varijabilan pojam, tako da ono što je dobrovoljno menja se u zavisnosti od prirode interesa koji je u pitanju, i moralne ili pravne svrhe kojoj treba da služi (Feinberg 1986:117). Pod savršeno dobrovoljnim, Fajnbreg podrazumeva Aristotelov pojam promišljenog izbora.¹⁰¹ Za Aristotela, izabrani postupci su oni o kojima je odlučeno promišljanjem, a promišljanje je proces koji zahteva vreme, informacije, bistru glavu i visoko razvijene racionalne sposobnosti (Aristotle 2000:1111b-1112a). Stoga, Fajnbreg odbacuje Aristotelov pojam promišljenog izbora, jer postavlja previše visok i nefleksibilan standard dobrovoljnosti, i iznosi svoj model varijabilne dobrovoljnosti. Model se sastoji od sledećih tri opšte smernice (*rules of thumb*) za utvrđivanje odgovarajućeg nivoa dobrovoljnosti:

- (1.) To je ponašanje rizično nije, već i je stepen dobrovoljnosti koji treba zahtevati,
- (2.) To je rizikovano i ireverzibilnije, već i je stepen dobrovoljnosti koji treba zahtevati,

¹⁰¹ Sam Aristotel, međutim nije razmatrao dobrovoljnost iz razloga iz kojih Fajnbreg to čini, ali da bi utvrdio da li je i kada paternalizam opravdan. Aristotelova rasprava o dobrovoljnosti je u službi njegovog objašnjenja toga, kako i u kom smislu se za ljudska bića može reći da su moralni delatnici, odnosno, kada im se može pripisati moralna odgovornost (Aristotle 2000).

(3.) Standard dobrovoljnosti mora biti prilagođen različitim posebnim okolnostima (Feinberg 1986:118-124).

Prva dve smernice odnose se na situaciju kada procenjujemo da li određeno ponašanje treba da bude dozvoljeno. One kažu da, –to je rizik lošeg izbora veći (odnosno, –to su veći i ireverzibilnost i verovatnoća rizikovane štete), veći je i stepen dobrovoljnosti koji treba zahtevati. Budući da u našoj proceni dobrovoljnosti izbora osobe, koji treba da je dobrovoljan dovoljno da garantuje neuplitanje, možemo da pogrešimo, potrebno je da sa povećanjem rizika lošeg izbora raste i nivo dobrovoljnosti na kojem se insistira.

Prva smernica podrazumeva da odgovarajući nivo dobrovoljnosti treba utvrditi standardima čija strogost varira u odnosu na težinu rizikovane štete i verovatnoću njenog javljanja. Sam Feinberg priznaje da, možda se čini da ova smernica čini kompromis sa tvrdim antipaternalizmom koji je, sasvim nezavisno od dobrovoljnosti, posvećen isključivo sprečavanju štete (Feinberg 1986:119). Međutim, Feinberg zastupa „meki antipaternalizam“, čiji cilj nije jednostavno da spreči ljude da nanose štetu sebi samima, već da ih spreči da trpe štetu koju nisu zaista izabrali da trpe ili da takvu štetu rizikuju. Prema tome, prva smernica standarda dobrovoljnosti ne ugrožava cilj mekog paternalizma.

Druga smernica zahteva nešto –to je zdravorazumska stvar. Mnoge štete mogu da se popraviti ili nadoknade. Na primer, neka bolest može da se izleči ili neki gubitak može da se nadoknadi. Međutim, jednom kada se nepovratna šteta desi, kasno je da se ona bilo kako popravi ili nadoknadi. Stoga je u slučajevima u kojima je rizikovana šteta lošeg izbora potpuno nepovratna potrebna veća pažnja prilikom testiranja dobrovoljnosti izbora, nego u slučajevima u kojima rizikovana šteta lošeg izbora može da se umanjiti ili čak poništiti (Feinberg 1986:120).

Treća smernica se odnosi na situaciju kada procenjujemo u kojoj meri su dobrovoljni određeni izbori izvršeni u različitim posebnim okolnostima, odnosno, različitim pozadinskim uslovima. Ona kaže da naš standard dobrovoljnosti treba prilagoditi okolnostima u kojima se primenjuje, –to znači da se na njega pripisivanje dobrovoljnosti određenoj osobi zavisi od okolnosti u kojima se ona nalazi. Te okolnosti mogu da budu

„normalni“ ili neograničavaju i pozadinski uslovi, ali i vrlo specifični pozadinski uslovi, koji po samoj svojoj prirodi mogu da budu veoma ograničavajući (Feinberg 1986:122). Radi ilustracije primene standarda dobrovoljnosti u specifičnim, ograničavajućim uslovima, Feinberg daje primer sa zatvorenikom koji leži kao pacijent u zatvorskoj bolnici. U pitanju je zatvorenik koji je već odslužio 9 od 50 godina zatvora, i kojem je ponudena mogućnost da mu se period služenja kazne smanji na 10 godina – to znači da treba da odsluži samo još jednu godinu, ukoliko se saglasi da tokom tih godina dana učestvuje u opasnom medicinskom eksperimentu (Feinberg 1986:122). Zatvorenik se saglasio da učestvuje u eksperimentu. Pitanje je, međutim, da li je njegova saglasnost dobrovoljna? Ako u proceni dobrovoljnosti njegove saglasnosti, primenimo standard dobrovoljnosti koji odgovara neograničavajućim ili normalnim pozadinskim uslovima, onda moramo zaključiti da zatvorenik *nije* dobrovoljno izabrao da bude predmet opasnog eksperimenta. Naime, alternativa njegovom učestvovanju u eksperimentu je nastavak života u omršenoj zatvorskoj sredini.

Stoga, zaključak je da je ovako negativna perspektiva na zatvorenika izvršila pritisak, veliki skoro kao i pretnja smrću od strane naoružanog napadača, i da je zbog toga njegov izbor u suštini nedobrovoljan. S druge strane, ako zatvorsku situaciju uzmemo kao pojednostavno datu i na standard prilagodimo tim pozadinskim uslovima, dobijemo sasvim suprotan rezultat (Feinberg 1986:123). Sada se na standard primenjuje na ono što je učinjeno u tim okolnostima, uzimajući i osobu baš onakvu kakva jeste (*talis quails*), a ne onakvu kakva bi bila, da su njene okolnosti bile normalne i neograničavajuće. Prema tome, dobrovoljnost saglasnosti osobe koja se nalazi u ovakvim specifičnim, ograničavajućim okolnostima ne može procenjivati iz perspektive normalne osobe u normalnim okolnostima, već u svetlu okolnosti u kojima je izbor izvršila (Feinberg 1986:123).

4.4.2.1. “Dovoljna dobrovoljnost” sadašnje saglasnosti

Primena Feinbergovog standarda varijabilne dobrovoljnosti na problem dobrovoljnosti izbora aktivne eutanazije terminalno obolelog pacijenta koji nije dao prethodnu saglasnost, omogućava utvrđivanje dobrovoljnosti njegovog izbora smrti jer

omogu avu da pretnju po dobrovoljnost ovog pacijentovog izbora, koja dolazi od samog stanja u kom se on nalazi, posmatramo prosto kao jedan od pozadinskih uslova u kojima on taj izbor vr-i.

Budu i da, prema ovom standardu, procena dobrovoljnosti izbora zavisi od okolnosti i pozadinskih uslova u kojima je izbor izvr-en, na izbor smrti koji vr-i terminalno obolela osoba, primeni emo standard dobrovoljnosti znatno nifli od onog koji primenjujemo na izbor smrti osobe koja se nalazi u normalnim i neograni avaju im okolnostima. Ovakva osoba, iji su pozadinski specifi ni uslovi po svojoj prirodi ograni avaju i (ona trpi nepodno-ljiv bol i patnju, sasvim je izvesno da e uskoro umreti, itd.), mofle dobrovoljno izabrati smrt po standardu mnogo niflem od onog koji se primenjuje, na primer, na osobu koja iz bilo kog, nemedicinskog, razloga od drugog zahteva da je ubije, ili pak od onog koji primenjujemo na mladu, depresivnu osobu koja fleli da se ubije. Prema tome, iako u ovakvom slu aju ne moftemo da kaftemo da je saglasnost koju pacijent daje osavr-eno dobrovoljnaö, moftemo da kaftemo da je ödovoljno dobrovoljnaö ili ödobrovoljna u datim okolnostimaö. Sada-nja saglasnost terminalno obolelog pacijenta, dobrovoljna je onoliko koliko je to mogu e u specifi nim okolnostima u kojima se pacijent nalazi. Dobrovoljna je dovoljno da prufli moralno opravdanje za aktivnu dobrovoljnu eutanaziju.

Tako e, ovom odgovoru moftemo da dodamo i bitnu sugestiju da se upu ivanje prigovora o valjanosti osada-nje saglasnostiö terminalno obolelog pacijenta vr-i na nedosledan na in. Ukoliko se zaista smatra da terminalno oboleli pacijent, koji nije dao prethodnu saglasnost, nikada ne moftle dobrovoljno da izabere aktivnu eutanaziju, onda bi tako e, trebalo da se tvrdi i da on, iz istog razloga, nikada ne moftle dobrovoljno da odbije tretman odrflavanja u flivotu. To, me utim, nije slu aj. Umesto toga, podrazumeva se da pacijent moftle dobrovoljno da odabere pasivnu eutanaziju, ali ne i aktivnu eutanaziju.¹⁰²

¹⁰² Razlog tome verovatno je injenica da je mogu nost odbijanja tretmana odrflavanja u flivotu pacijentu garantovana zakonom. Me utim, uslovi za valjan izbor pasivne eutanazije, isti su kao uslovi za valjan izbor aktivne eutanazije (kompetentnost, informisanost i dobrovoljnost), ali uprkos tome oni se pri izboru pasivne eutanazije ne dovode u pitanje.

Ono što je kod dobrovoljnosti izbora smrti terminalno obolelog pacijenta glavno pitanje jeste, da li on može dobrovoljno da izabere raniju smrt umesto kasnije. Naime, i u slučaju aktivne eutanazije, jednako kao i u slučaju pasivne eutanazije, izbor koji pacijent vrši jeste izbor ranije smrti umesto kasnije. Prema tome, ako pacijentov izbor pasivne eutanazije smatramo valjanim i dobrovoljnim u slučaju kada ispunjava gorenavedene uslove ó kompetentnost, informisanost, dobrovoljnost, onda moramo takvim smatrati tako e, i njegov izbor aktivne eutanazije u slučaju kada ispunjava te iste uslove.

4.4.2.2. Zakonsko pravo na aktivnu dobrovoljnu eutanaziju

Prema Feinbergu, dobrovoljna saglasnost (bilo da je u pitanju sadašnja ili prethodna saglasnost) koja je dobrovoljna dovoljno da bude valjana, pruža opravdanje ne samo za moralnu prihvatljivost aktivne dobrovoljne eutanazije, već i za njenu zakonsku prihvatljivost. Naime, dobrovoljnost zahteva za sopstvenom smrću dovoljna je da ovaj oblik eutanazije opravda i moralno i legalno (Feinberg 1986:344-348). Takođe, on treba da bude zakonski dostupan svim osobama koje su u stanju da ovakav zahtev iznesu i izraze ó dakle, ne samo terminalno obolelim pacijentima, već i svim osobama koje ne boluju od smrtonosne bolesti, i ne trpe nepodnošljiv bol i patnju, ali pate od depresije, paralizovane su, ili na bilo koji drugi način onesposobljene da izvrše samoubistvo. To znači da zakonsko pravo na aktivnu dobrovoljnu eutanaziju ne treba da bude vezano isključivo za bolnički kontekst, već treba da bude dostupno i osobama koje nisu bolnički pacijenti ó dakle, osobama koje nisu u stanju da izvrše samoubistvo, ali su u stanju da izraze dobrovoljni zahtev za sopstvenom smrću, jednako kao i bolnički terminalno oboleli pacijenti (Feinberg 1986:349). Ono za šta se Feinberg zalafle jeste zakonsko pravo, ne samo na bolničko, već i na šporodično ubistvo iz milosrđa kod kuće (Feinberg 1986:350), za sve one osobe koje flele da umru mnogo pre nego što njihovo stanje preraste u šbolnu terminalnu bolest (Feinberg 1986:351).

4.5. Antipaternalizam, meki antipaternalizam i distinkcija ubijanje/puštanje da se umre

Prihvatanje Fajnbervogovog mekog antipaternalizma ini osnov za tvrdnju da je aktivna dobrovoljna eutanazija moralno ispravna. Ovaj oblik eutanazije je moralno ispravan jer dobrovoljna (bilo prethodna ili sada-nja) saglasnost kompetentnog terminalno obolelog pacijenta opravdava njegovo ubijanje. U tom smislu, izme u ubijanja pacijenta i pu-tanja pacijenta da umre ne postoji nikakva moralna distinkcija. Dobrovoljna saglasnost koju je dao kompetentni terminalno oboleli pacijent prufla jednako moralno opravdanje i za aktivnu dobrovoljnu, i za pasivnu dobrovoljnu eutanaziju. Stoga, ini se da je libertarijansko stanovi-te potpuno neutralno u odnosu na distinkciju ubijanje/pu-tanje da se umre. Budu i da opravdava ograni avanje slobode izbora smrti pojedinca samo onda kada je ovaj njegov izbor u su-tini nedobrovoljan, ini se da je za zastupnike ovog stanovi-ta jedina relevantna distinkcija ó distinkcija dobrovoljna/nedobrovoljna eutanazija.

Me utim, to svakako nije slu aj. Klju ne libertarijanske teze (Nozikova i Milova antipaternalisti ka teza da ovek ima pravo na samoodre enje i po-tovanje li ne autonomije i Fajnbervogova omeka antipaternalisti ka tezaö da drflava ne sme da ograni ava njegove dobrovoljne izbore), priznate su u obliku njegovog zakonskog prava da odustane od tretmana odrflavanja u flivotu. U ovom slu aju, naime, priznato je da kompetentni terminalno oboleli pacijent moöe da se odrekne svog flivota tako -to e da da saglasnost za prekidanje/uskra ivanje tretmana odrflavanja u flivotu, i da lekar koji ovakvom pacijentu name e tretman odrflavanja u flivotu, nastupa paternalisti ki i kr-i njegovo pravo na samoodre enje, i ne po-tuje njegovu autonomiju. Me utim, stvar je posve druga ija kada je u pitanju zahtev terminalno obolelog pacijenta za aktivnom dobrovoljom eutanazijom. U ovom slu aju, njegovom kompetentnom i dobrovoljno izvr-enom izboru smrti, nije priznat isti status, i lekar koji pozitivno odgovori na ovakav zahtev smatra se ubicom i protiv njega se pokre e krivi ni postupak.¹⁰³

¹⁰³ Za razliku od pasivne dobrovoljne, aktivna dobrovoljna eutanazija je legalna u samo tri zemlje na svetu: Holandiji, Belgiji i Luksemburgu. U srpskom zakonodavstvu zabrana aktivne dobrovoljne eutanazije regulisana je öKrivi nim zakonikom Republike Srbijeö u kojem se kaöe: öKo li-i flivota punoletno lice iz

Prihvatanje libertarijanskog stanovišta, me utim, implicira da u slučaju kada terminalno oboleli pacijent nije u stanju da se sam ubije, lekar koji odbija njegov dobrovoljno izvršeni zahtev da bude ubijen, takođe, krši njegovo pravo na samoodređenje i ne poštuje njegovu autonomiju, i štaviše, implicira da zakon koji zabranjuje dobrovoljnu aktivnu eutanaziju jeste nepravedan. Naime, ako flivot pojedinca pripada njemu samom, on treba da bude slobodan da ga se odrekne. Takođe, ako pojedinac stupi u dobrovoljni dogovor sa drugom osobom (odnosno da joj dobrovoljnu saglasnost) da mu pomogne da umre, onda država nema pravo da se meša i vrši paternalističku zabranu aktivne dobrovoljne eutanazije. Štaviše, ona treba da takvom pojedincu obezbedi zakonsko pravo na ovaj oblik eutanazije, jednako kao što mu je obezbedila i zakonsko pravo na pasivnu dobrovoljnu eutanaziju.

Prihvatanje libertarijanskog stanovišta ima bitne, ne samo moralne, već i legalne implikacije na distinkciju ubijanje/poštovanje da se umre, i konkretnije, distinkciju pasivna/aktivna eutanazija. Naime, između aktivne dobrovoljne i pasivne dobrovoljne eutanazije, ne samo da ne postoji nikakva moralna distinkcija, već između ova dva oblika eutanazije ne treba da postoji nikakva ni zakonska distinkcija. Ograničavajući izbor u vezi sa načinom i trenutkom smrti isključivo na pasivnu dobrovoljnu eutanaziju, država nameće paternalističku prinudu ličavajući ljude o sebi samopostojanja i samoodređenja, i sprovodi tvrdi paternalizam jer ograničava realizovanje njihovog dobrovoljno izvršenog izbora. Prema tome, ona treba da obezbedi zakonsko pravo na aktivnu dobrovoljnu eutanaziju, jednako kao što je obezbedila i zakonsko pravo na pasivnu dobrovoljnu eutanaziju.

samilosti zbog teškog zdravstvenog stanja u kojem se to lice nalazi, a na njegov ozbiljan i izričit zahtev, kazni se zatvorom od šest meseci do pet godina (Zakon o kaznenom postupku, 94/2016: 117). Zakon za ovo delo predviđa zatvorsku kaznu od šest meseci do pet godina, za razliku od šobi nog ubistva za koje se može dobiti od pet do petnaest godina zatvora. Dakle, iako se posmatra kao posebno i manje ozbiljno krivično delo u poređenju sa ubistvom, aktivna dobrovoljna eutanazija u stvari se smatra nekom vrstom šprivilegovanog ubistva. Nasuprot tome, pasivna dobrovoljna eutanazija, iako ne pod tim nazivom, jeste legalna. Ona je dostupna kao pravo pacijenta da odbije spašavanje flivota i tretman održavanje u flivotu. Naime, Zakon o pravima pacijenata propisuje pravo: pacijenta koji je sposoban za rasuđivanje da predlofenu medicinsku meru odbije, čak i u slučaju kada se njome spašava ili održava njegov flivot (Zakon o pravima pacijenata, 45/2013: 17).

4.6. Mekkonel: Saglasnost je nužna, ali ne i dovoljna za otuđenje

ini se, me utim, da je Fajnbergovo shvatanje otuivosti prava na flivot neadekvatno, jer implicira da je dobrovoljna saglasnost vlasnika prava na flivot, dovoljna za otuđenje tog prava, odnosno, da ona sama opravdava ubijanje osobe koja je saglasnost dala. Na ovaj problem Fajnbergovog stanovišta ukazao je Terens Mekkonel (McConnell 1984; 2000).

Mekkonel pravi razliku između ušire i ušle interpretacije otuivosti prava na flivot, i prihvata ušlu interpretaciju. Ušla interpretacija otuivosti prava glasi: šako je pravo otuivo, onda puka činjenica da je vlasnik tog prava dao saglasnost, nikada nije dovoljna da opravda kršenje tog prava. S druge strane, ušira interpretacija otuivosti prava glasi: šako je pravo otuivo, onda saglasnost vlasnika tog prava, nije ni nužna, ni dovoljna da opravda njegovo kršenje. To znači da je saglasnost vlasnika prava potpuno irelevantan faktor za utvrđivanje da li je kršenje prava opravdano (McConnell 1984:31; 2000:43). Za Mekkonela, otuivost prava na flivot ne podrazumeva to da saglasnost vlasnika prava, nije ni nužna, ni dovoljna da opravda njegovo kršenje – to bi značilo da je ona potpuno irelevantan faktor za utvrđivanje da li je kršenje ovog prava opravdano, već samo to da ona nikada nije dovoljna da opravda njegovo kršenje. Radi ilustracije svog shvatanja, Mekkonel razmatra tri primera: izjavu Američkog medicinskog udruženja (AMA) o eutanaziji, osobu koja od nas traži da je ubijemo bez ikakvog razloga i distinkciju dobrovoljna/protivvoljna eutanazija. Prema izjavi AMA, pasivna eutanazija je dopustiva samo ako su ispunjena sledeća dva uslova: (1.) pacijent (ili njegova ušla porodica) je dao saglasnost, i (2.) biološka smrt je neizbežna (McConnell 1984:31; 2000:43). Ukoliko bi otuivost prava na flivot trebalo tumačiti u uširem smislu, onda bi relevantnost uslova (1.) bila upitna. Naime, saglasnost pacijenta tada ne bi bila ni nužna, ni dovoljna da opravda vršenje pasivne eutanazije. Bilo bi potrebno samo da se utvrdi da li je ubrzanje njegove smrti dozvoljeno kada je smrt neizbežna, i uslov (1.) ne bi dodao ništa – to bi taj čin učinilo prihvatljivim. Drugim rečima, okončanje pacijentovog flivota bilo bi zapravo dopustivo bez njegove saglasnosti. Međutim, ukoliko je pravo na flivot otuivo samo u ušlem smislu, onda, puka činjenica da je pacijent dao saglasnost ne opravdava pasivnu eutanaziju pacijenta, ali

tako e, ne opravdava ni aktivnu eutanaziju. Mekkonel zaključuje da saglasnost nije potpuno irelevantan faktor za utvrđivanje da li je kr-enje prava na flivot opravdano, ve samo to da ona sama po sebi nije *dovoljna*, i da se mora kombinovati sa nekim drugim, da bi eutanazija bila dopustiva (McConnell 1984:32; 2000:43). To pokazuju i sledeća dva primera. Naime, nije opravdano da ubijemo osobu koja traži od nas da je ubijemo bez ikakvog razloga. Puka činjenica da je ona dala saglasnost, ne pruža ni pravno, ni moralno opravdanje, i stoga je, zabranjeno i nedopustivo da to uradimo. Međutim, iz toga ne sledi da je saglasnost vlasnika prava na flivot irelevantna pri utvrđivanju dopustivosti kr-enja tog prava. Naime, da je to slučaj i da je pravo na flivot neotuživo, onda ne bi bilo nikakve moralno relevantne razlike između dobrovoljne i protivvoljne eutanazije. Primer sa osobom koja od nas traži da je ubijemo bez ikakvog razloga pokazuje da sama saglasnost ne opravdava kr-enje prava na flivot. Moralno relevantna razlika između dobrovoljne i protivvoljne eutanazije, međutim, pokazuje da saglasnost nije ni irelevantna. Mekkonel stoga, zaključuje da je pravo na flivot neotuživo u uštem smislu ó koji ne podrazumeva da saglasnost vlasnika prava na flivot nije ni nužna, ni dovoljna da opravda kr-enje ovog prava, ve samo to da ona nikada nije *dovoljna*. Prema tome, ako je pravo na flivot neotuživo, onda saglasnost nije *dovoljna* da opravda druge u kr-enju ovog prava (McConnell 1984:33).

Prema Mekkonelovom shvatanju, dakle, za razliku od Fajnbergovog, neotuživost prava na flivot podrazumeva da su vlasniku ovog prava zabranjeni i odricanje od samog prava, odnosno njegovo prenošenje na drugoga, i odricanje od upražnjavanja prava, odnosno odricanje od onoga na šta on ima pravo. Ovakvo njegovo stanovište je nespojivo sa Fajnbergovom tvrdnjom, da neotuživost prava njegovom vlasniku zabranjuje samo odricanje od samog prava, odnosno njegovo prenošenje na drugoga, a ne i odricanje od onoga na šta on ima pravo. Za Fajnberga, iako je pravo na flivot neotuživo, kr-enje ovog prava u određenim okolnostima može da bude opravdano jednostavno zbog saglasnosti njegovog vlasnika. To je tako zbog toga što, prema njemu, iako neotuživo, ovo je pravo koje njegov vlasnik ne može da prenese na drugoga, ali kojeg može da se odrekne ó tako što će putem saglasnosti privremeno da odustane od njega.

4.6.1. Saglasnost je nužna, ali ne i dovoljna za zakonsko pravo na aktivnu dobrovoljnu eutanaziju

Mekkonel upu uje tri prigovora Fajnbergovom shvatanju neotu ivosti prava na flivot i distinkciji odricanje od flivota/odricanje od prava na flivot:

(1.) Kao prvo, Fajnbergovo shvatanje neotu ivosti prava ima pofeljan rezultat kada se primeni na pravo na slobodu ó ono tada zabranjuje osobi da dobrovoljno postane stalni rob druge osobe. Me utim, kada se primeni na pravo na flivot, ono zabranjuje samo bizarnu mogu nost koju je te-ko zamisliti ó ugovorni odnos izme u dve osobe kojim je jednoj osobi dato neopozivo pravo da ubije drugu, kada god to ona izabere (McConnell 1984:36; 2000:16).

(2.) Kao drugo, primenjeno na pravo na flivot, Fajnbergovo shvatanje neotu ivosti prava nije primenjivo na slu aj u kojem je njegova primena zapravo najprirodnija i najpotrebnija ó kada osoba traffi od drugoga da je ubije bez ikakvog razloga. Mekkonel priznaje da slu aj, kada jedna osoba traffi od druge da je ubije bez ikakvog razloga, nije ekvivalentan slu aju odricanja od samog prava na flivot (*to relinquish a right*) ó jer, sve dok se in ubijanja ne izvr-i, osoba moffe da se predomisli. Ipak, Fajnbergova distinkcija odricanje od flivota/odricanje od prava na flivot, ne utvr uje nedopustivost ovakvog ina jer saglasnost, iako opoziva, jeste dovoljna da opravda ubijanje osobe koja je saglasnost dala (McConnell 1984:37; 2000:17).

(3.) Kona no, Mekkonel isti e da, izme u prava na slobodu i prava na flivot postoji o igledna asimetrija. Naime, gubitak slobode je privremen, dok je gubitak flivota trajan. Stoga, ak i ako se osoba prava na flivot odrekne samo privremeno, ukoliko joj drugi u toku tog perioda oduzme flivot, ona ne moffe ponovo da stekne novi flivot. Mekkonel smatra da ova asimetrija ima normativan zna aj, i da zapravo predstavlja osnov za formiranje razli itih sudova o pravu na slobodu (i prava na svojinu) s jedne, i pravu na flivot, s druge strane. On prime uje da u Fajnbergovom primeru koji uklju uje pravo na flivot, ono ega se osoba odrekla nije sam flivot ve *zaštita* flivota koju to pravo prufla njegovom vlasniku. Stoga, izme u prava na slobodu i prava na flivot postoje dve bitne razlike: (1) dobrovoljni

u esnik u prole nom takmi enju oslobodio je druge u esnike duflnosti da ga ne ubiju za vreme trajanja takmi enja, i za razliku od osobe koja se odrekla slobode, svoj flivot on ne mofle da povrati kad god pofleli, i (2) –tavi-e, sve dok je igra u toku u esnici ne mogu da se predomisle i povrate za-titu koju im prufla pravo na flivot (McConnell 1984:37; 2000:17). U primeru odricanja od prava na slobodu, sama sloboda je izgubljena privremeno. U primeru odricanja od prava na flivot, izgubljena je samo za-tita koju vlasnici tog prava poseduju: ukoliko se flivot izgubi, gubitak je trajan. U stvari, u primeru odricanja od prava na slobodu moglo bi se re i da osoba uop-te i nije izgubila svoju slobodu, ve da je samo uprafnja na neobi an na in: da bi pobegla iz zaklju ane sobe potrebno je samo to da svoje flje prenese dostavlja u hrane (Feinberg 2000:17). Mekkonel smatra da, kako bi primeri bili analogni, situacija mora da se promeni tako da je osoba koja se odrekla prava na slobodu dala drugima dozvolu da je tokom trajanja sporazuma naprave njihovim robom (McConnell 1984:38; 2000:18). Tako da ukoliko u toku vremena dok je dozvola na snazi drugi uspeju u tome da je porobe, njena sloboda je onda zauvek izgubljena (sem ukoliko ne odlu e da je oslobode). Me utim, kada primer sa odricanjem prava na slobodu ovako rekonstrui-emo ó tako da gubitak slobode mofle biti trajan, on onda vodi do suprotnog zaklju ka od onog koji Fajnberg izvodi, jer sada nije tako o igledno da je odricanje od tog prava za odobravanje. Budu i da tvrdi da, izme u odricanja od prava na flivot i odricanja od prava na slobodu postoji analogija (iz koje izvla i relevantni zaklju ak ó da ovakvi sporazumi treba da budu dozvoljeni), Fajnberg je morao ove primere u initi relevantno sli nima. Me utim, da je to u inio, do-ao bi do suprotnog zaklju ka ó da ovakvi sporazumi ne treba da budu dozvoljeni (McConnell 1984:39; 2000:18).

Imaju i u vidu navedene prigovore, Mekkonelov zaklju ak je, da je Fajnbergovo shvatanje otu ivosti prava na flivot neadekvatno, jer distinkcija odricanje od flivota/odricanje od prava na flivot, implicira da je saglasnost vlasnika ovog prava sama po sebi dovoljna da opravda njegovo kr-enje, odnosno ubijanje osobe koja je saglasnost dala. U slu aju pitanja moralne ispravnosti i zakonske dozvoljenosti aktivne eutanazije, ono implicira da je vr-enje aktivne eutanazije osobe koja ne boluje od terminalne bolesti, a koja iz bilo kog drugog nemedicinskog razloga zahteva izvr-enje ovog ina, opravdano i

dopustivo. Me utim, da bi aktivna eutanazija bila, kako moralno, tako i legalno opravdana, sama saglasnost nije *dovoljna*. Naime, da bi bila moralno dopustiva i zakonski dozvoljena, saglasnost se mora kombinovati sa drugim relevantnim uslovima (McConnell 1984:39, 56-57; 2000:89). Ti uslovi su slede i: (1.) osoba koja zahteva aktivnu eutanaziju boluje od terminalne bolesti i trpi veliki bol, (2.) sam in izvr-ava lekar, (3.) nikakva naknada nije uklju ena, (4.) medicinska dijagnoza i prognoza je potvr ena od strane drugog lekara koji je finansijski i profesionalno nezavisan od prvog, i (5.) osoba je pro-la kroz psiholo-ki pregled koji je potvrdio da je njena saglasnost slobodno data (McConnell 1984:57; 2000:90-91).¹⁰⁴ Prema tome (suprotno Fajnbergu) Mekkonel se zalafle za zakonsko pravo na aktivnu dobrovoljnu eutanaziju isklju ivo u bolni kom kontekstu. To zna i da ovaj oblik eutanazije treba da bude zakonski dostupan isklju ivo terminalno obolelim bolni kim pacijentima.

¹⁰⁴ Videli smo da, kada se navode kao odgovor na problem klizave nizbrdice, ovakvi uslovi obi no se nazivaju ömerama za-titeö.

ZAKLJUČAK

Glavni, op-ti cilj disertacije bio je da se utvrdi da li izme u pasivne i aktivne eutanazije postoji moralno relevantna distinkcija. Ova distinkcija se nalazi u fokusu i drugih bitnih oblasti kao -to medicina, pravo i religija. U okviru njih, pitanje distinkcije pasivna/aktivna eutanazija ima svoj kona an odgovor. Naime, za razliku od pasivne, aktivnu eutanaziju zabranjuju i profesionalni medicinski kodeksi, i zakon, i Biblija. U Bibliji pronalazimo da je strogo zabranjeno samo ubijanje druge osobe, ne i njeno pu-tanje da umre. Ubijanje druge osobe zabranjuje -esta boffja zapovest, dok protiv pu-tanja druge osobe da umre ne postoji nijedna odre ena zapovest. Tako e, Hipokratova zakletva, koju oficijelna medicina zastupa i promovir-e kao neupitan dokument koji defini-e lekarsku etiku, izri ito nalafle lekarima da nikom ne daju smrtonosni lek, ali ne daje nikakve smernice u pogledu toga kada se le enje moffe izostaviti ili prekinuti i pacijent pustiti da umre.¹⁰⁵ I kona no, ubijanje druge osobe je protivzakonito, dok je prema pu-tanju druge osobe da umre zakon potpuno indiferentan.¹⁰⁶

Me utim, sa moralom stvar je bitno druga ija. Pitanje da li distinkcija izme u pasivne i aktivne eutanazije svoje utemeljenje ima i u moralu nema kona an i definitivni odgovor, jer on zavisi od eti kog stanovi-ta u okviru kojeg se razmatra. U prilog tome svakako ide i injenica da ne postoji jedna op-teprihvata ena definicija samog pojma eutanazija. Stoga, jedan od posebnih ciljeva disertacije bio je i da pruffi adekvatnu definiciju ovog pojma. Pri tom, polaznu ta ku predstavljala je njegova etimolo-ka definicija, koja kaffe da pojam eutanazija referira na dobru i mirnu, bezbolnu smrt. Dobru i mirnu smrt, me utim, mogu e je postiti na razli ite na ine ó kako nastupanjem prirodne smrti tako i njenim uzrokovanjem putem samoubistva, ubistva ili pak, lekarski asistiranog samoubistva. Stoga

¹⁰⁵ Hipokratova zakletva je sastavni deo obimnog dela od 52 poglavlja, nastalog naknadnim skupljanjem Hipokratovih spisa, iji je originalni naziv *Corpus Hipocraticum*. U njoj se kaffe: "Nikome ne u makar me za to i molio dati smrtonosni otrov, niti u mu za njega dati savet."

¹⁰⁶ Izuzetak su ubijanje druge osobe u samoodbrani, u ratu ili pri izvr-enju smrtne kazne.

je u disertaciji eutanazija definisana tako da podrazumeva da osoba X uzrokuje mirnu i laku, bezbolnu smrt terminalno obolele osobe Y, pri čemu motivacija osobe X jeste želja, namera ili težnja da se spreči dalja nepodnošljiva patnja, bol i onesposobljenost osobe Y, i smrt osobe Y jeste za nju dobra. Ovom definicijom pruženi su nužni i dovoljni uslovi koje jedan postupak treba da zadovolji da bi mogao da se nazove eutanazijom. U pitanju je nepreskriptivna definicija eutanazije koja ne povlači nikakav moralni zaključak, već koja ustanovljava da eutanazija mora nužno da uključuje sledeće pojmove:

- (1.) okončanje života drugog ljudskog bića
- (2.) bol, patnju i onesposobljenost,
- (3.) empatiju delatnika koji vrši eutanaziju, i
- (4.) smrt kao *dobro* osobe koja je u pitanju.

Još jedan poseban cilj disertacije bio je da se uspostavi jasna razlika između različitih oblika eutanazije. Ova razlika uspostavljena je u odnosu na dva ključna momenta: slobodnu volju, odnosno saglasnost osobe nad kojom se eutanazija vrši i sam način njenog izvršenja. Pored distinkcije između dobrovoljne, nedobrovoljne i protivvoljne eutanazije, utvrdili smo i distinkciju između pasivne i aktivne eutanazije. Pod aktivnom eutanazijom smo podrazumevali aktivnu intervenciju lekara kojom se okončava život terminalno obolelog pacijenta ubrizgavanjem smrtonosne injekcije. S druge strane, pod pasivnom eutanazijom smo podrazumevali uskraćivanje i prekidanje tretmana održavanja ovakvog pacijenta u životu. Stoga, aktivnu eutanaziju smo okarakterisali kao *čubijanje*, a pasivnu kao *opuštanje* da se umre. Ovakva karakterizacija distinkcije pasivna/aktivna eutanazija pružila nam je pojamni okvir za etičku analizu distinkcije (kojom smo se bavili u narednim poglavljima disertacije).

Analizi distinkcije pasivna/aktivna eutanazija pristupili smo iz ugla tri stanovišta: nekonsekvencijalizma, konsekvencijalizma i libertarijanizma. Pod nekonsekvencijalizmom smo podrazumevali moralni apsolutizam, odnosno stanovište prema kojem moralna ispravnost postupaka ne zavisi od njihovih posledica, već u potpunosti i isključivo od prirode samog postupka, i njegovog odnosa sa kategorijama morala kao što su *čudnost*,

špravoš itd. Pod konsekvencijalizmom smo podrazumevali utilitarizam, odnosno stanovi-te prema kojem moralna ispravnost postupaka zavisi isklju ivo od njihovih posledica. Kona no, pod libertarijanizmom smo podrazumevali stanovi-te prema kojem moralna ispravnost postupaka zavisi isklju ivo od toga da li oni promovi-u pravo na samoodre enje pojedinca, po-tovanje njegove li ne autonomije i da li su deo njegovih dobrovoljnih izbora koji ne nanose -tetu drugima. Razmatranjem distinkcije pasivna/aktivna eutanazija unutar pomenutih stanovi-ta, do-li smo do slede ih zaklju aka:

(1.) Apsolutisti svoju odluku o tome da li je aktivna eutanazija dopustiva ili ne donose na osnovu utvr enog principa. Princip je da je ubijanje druge osobe uvek lo-e, i da ga nikakve okolnosti ne mogu opravdati, makar podrazumevalo ubijanje druge osobe koja trpi nepodno-ljiv bol i patnju i uz njenu saglasnost i, -tavi-e, na njen dobrovoljan i izri it zahtev. Apsolutisti saglasnost ne shvataju kao odobravanje ina e nedopustivog ina, ve kao zahtev ili isku-enje da se postupi lo-e, nanese nepravda ili ak zlo. Stoga, moralno neprihvatljivom i nedopustivom smatraju ne samo aktivnu nedoborovoljnu, ve i aktivnu dobrovoljnu eutanaziju. Prema tome, aktivna eutanazija za njih *nikada* nije opravdana i dopustiva. Ona je apsolutno zabranjena jer kr-i principe šizvr-ivostiš i šopcionalnostiš, predstavlja uzrokovanje i nameravanje smrti druge osobe, kr-i princip šsvetosti ljudskog flivotaš i pravo osobe na flivot. S druge strane, pasivna eutanazija je moralno ispravna i dopustiva. Ona u sebe uklju uje puko pu-tanje terminalno obolelog pacijenta da umre, i ne predstavlja kr-enje apsolutnog moralnog pravila šNe ubijš.

(2.) Utilitaristi svoju odluku o tome da li je aktivna eutanazija dopustiva donose u zavisnosti od odgovora na slede a dva pitanja: kakve su njene posledice i do kojeg ta no *dobro* ona treba da dovede. Njihov odgovor na prvo pitanje je jedinstven: ako su posledice do kojih aktivna eutanazija dovodi istovetne posledicama do kojih dovodi pasivna eutanazija, onda izme u ova dva oblika eutanazije nema nikakve moralne razlike. U onim okolnostima u kojima se moralno ispravnom i dopustivom smatra pasivna, takvom treba da se drfli i aktivna eutanazija. Kod drugog pitanja, me utim, utilitaristi se manje-vi-e razilaze. Ako je *dobro* kojem se aktivnom eutanazijom teffi maksimizovanje ukupne sre e/zadovoljstva jednog dru-tva, onda je aktivna eutanazija dopustiva ak i u slu aju da

terminalno obolela osoba fleli da flivi i ne daje saglasnost za okon anje svog flivota, i -tavi-e, ona je moralno obavezna. To, drugim re ima, zna i da hedonisti ki utilitarizam opravdava svaki oblik aktivne eutanazije, pa ak i aktivnu protivvoljnu eutanaziju. Ovakvu implikaciju hedonisti kog utilitarizma i sami, savremeni, utilitaristi smatraju neprihvatljivom. Za njih, ubijanje osobe koja ne fleli da umre, moralno je neispravno i predstavlja ne-to -to nikako ne sme da se ini. Ono je ravno ubistvu. Stoga, princip korisnosti hedonisti kog utilitarizma oni odbacuju kao neadekvatan vodi za utvr ivanje moralne ispravnosti ubijanja, i konkretnije, aktivne eutanazije a sam hedonisti ki utilitarizam kao neadekvatnu normativnu teoriju morala. Ipak, prigovor da utilitarizam, budu i da opravdava aktivnu protivvoljnu eutanaziju, opravdava previ-e, oni uspevaju da prevazi u, i sam utilitaristi ki argument za opravdanost aktivne eutanazije ipak uspevaju da sa uvaju. Oni to ine zastupanjem utilitarizma preferencija umesto hedonisti kog utilitarizma, i zastupanjem utilitarizma pravila umesto utilitarizma postupaka. Obe ove verzije utilitarizma odbacuju moralnu ispravnost aktivne protivvoljne eutanazije, ali pored aktivne dobrovoljne, opravdavaju i aktivnu nedobrovoljnu eutanaziju.

(3.) Libertarijanski odgovor na pitanje da li je aktivna eutanazija moralno ispravna i dopustiva, zavisi od toga da li se zastupa tvrdi ili meki antipaternalizam. Osnovne vrednosti tvrdog antipaternalizma su samoodre enje i li na autonomija pojedinca. Prema ovoj poziciji, svaki pojedinac ima pravo da bude slobodan od paternalisit kog uplitanja drflave u odluke i izbore koji oblikuju tog njegovog flivota, a koji ne ugroflavaju druge pojedince. Stoga, saglasnost pojedinca za sopstveno ubijanje *uvek* opravdava njegovo ubijanje od strane osobe kojoj je saglasnost dao, bez obzira na razloge i okolnosti u kojima je saglasnost dao. Niko drugi, pa ni drflava, ne treba da se me-a u njegovu odluku. Prema tome, zastupanje tvrdog antipaternalizma implicira da je aktivna dobrovoljna eutanazija *uvek* moralno ispravana. Suprotno tome, meki antipaternalizam dozvoljava me-anje u odluke i izbore pojedinca koji, iako ne nanose -tetu drugima i ti u se njega samog, jesu doneti zapravo nedobrovoljno ó usled neke prinude, bilo spolja-nje, fizi ke, bilo unutra-nje, mentalne, psihi ke i sl. Ova pozicija insistira na *valjanosti* saglasnosti i opravdava paternalisti ko uplitanje samo u nedobrovoljno izvr-ene izbore smrti pojedinaca. Stoga,

saglasnost pojedinca za sopstveno ubijanje ne opravdava njegovo ubijanje *uvek*, ve samo onda kada je doneta dobrovoljno, bez bilo kakve prinude. Sledstveno tome, aktivna dobrovoljna eutanazija nije opravdana i dopustiva *uvek*, ve samo onda kada je osoba koja njeno izvr-enje zahteva ini to ispunjavaju i uslove *valjane* saglasnosti. Drugim re ima, ovaj vid eutanazije je dopustiv ako je osoba koja ga zahteva kompetenti pacijent koji je informisan o intervenciji i ija je saglasnost dobrovoljna. Uzeti zajedno, tvrdi i meki antipaternalizam imaju bitne implikacije na distinkciju pasivna/aktivna eutanazija. Ove implikacije nisu samo moralne, ve i legalne. Naime, izme u pasivne dobrovoljne i aktivne dobrovoljne eutanazije ne samo da ne postoji nikakva moralna distinckija, ve izme u ova dva oblika eutanazije, ne treba da postoji ni nikakva legalna implikacija. Priznaju i isklju ivo zakonsko pravo na pasivnu dobrovoljnu eutanaziju, drflava postupa nepravedno prema onim pacijentima koji nisu u stanju da se sami ubiju (bilo usled terminalne bolesti ili bilo kog vida onesposobljenosti), a koji flele da umru. Iako pacijentima koji biraju pasivnu eutanaziju, *dobrovoljnost* njihovog izbora i njihovo pravo na *samoodređenje* i *ličnu autonomiju* drflava zakonski priznaje i prepoznaje, *dobrovoljnosti* izbora i pravu na *samoodređenje* i *ličnu autonomiju* onih pacijenata koji biraju aktivnu eutanaziju ona ne pripisuje isti status. Stoga, jednako kao -to je obezbedila zakonsko pravo na pasivnu dobrovoljnu eutanaziju, drflava treba da obezbedi i zakonsko pravo na aktivnu dobrovoljnu eutanaziju.

Na- zaklju ak je da na pitanje postavljeno u glavnom cilju disertacije moralni apsolutizam prufla najneprihvatljiviji odgovor. Distinkcija pasivna/aktivna eutanazija svoje najja e moralno utemeljenje ima upravo u ovom stanovi-tu, jer ono uspostavlja apsolutnu zabranu aktivne eutanazije ó pa ak i aktivne dobrovoljne eutanazije. U tom smislu, zastupanje ovog stanovi-ta predstavlja jednu krajnost u moralnoj raspravi o ovom pitanju. Drugu krajnost u raspravi predstavlja zastupanje hedonisti kog utilitarizma, jer se njime negira bilo kakva razlika izme u pasivne i aktivne eutanazije, i opravdavaju se svi oblici aktivne eutanazije ó pa ak i aktivna protivvoljna eutanazija. Iako utilitarizam preferencija i utilitarizam postupaka predstavljaju prihvatljivija stanovi-ta od hedonisti kog utilitarizma, zbog toga -to njihov zastupnik nikada ne bi opravdao aktivnu protivvoljnu eutanaziju, oni

se tako e odbacuju kao neprihvatljivi jer opravdavaju aktivnu nedobrovoljnu eutanaziju. Alternativu moralnom apsolutizmu i utilitarizmu prufla zastupanje libertarijanizma. Ovo je stanovi-te koje na pitanje distinkcije pasivna/aktivna eutanazija prufla najprihvatljiviji odgovor, koji glasi da jedina relevantna distinkcija izme u ova dva oblika eutanazije po iva u dobrovoljnosti saglasnosti terminalno obolele osobe. Ako je terminalno obolela, ili na bilo koji drugi na in onesposobljena, osoba za to dala *valjanu* dobrovoljnu saglasnost, bilo njeno ubijanje, bilo pu-tanje da se umre, opravdani su i dopustivi. Tavi-e, budu i da pu-tanje ovakve osobe da umre predstavlja ne samo moralno, ve i zakonsko pravo, isto treba da bude slu aj i sa njenim ubijanjem. Prema tome, zastupanje libertarijanizma za implikaciju ima tvrdnju da, jednako kao -to ima zakonsko pravo na pasivnu dobrovoljnu eutanaziju, ovakva osoba treba da ima i zakonsko pravo na aktivnu dobrovoljnu eutanaziju.

Doprinos disertacije ogleda se u tome -to ukazuje da u medicinskoj praksi i me u lekarima, postoji potreba za revizijom apsolutne osude aktivne eutanazije. Potrebno je da lekari preispitaju svoj sud o ovom pitanju jer, pre svega, on nema nikakvo utemeljenje i opravdanje u moralu. Tako e, lekari potpuno zanemaruju zna aj volje i fljelje samog pacijenta da okon a sopstvenu patnju i da umre, ve se rukovode isklju ivo svojim fljeljama, namerama i uverenjima, i tako odluku o flivotu i smrti pacijenta donose na potpuno neadekvatnim osnovama. U kona noj instanci, disertacija prufla smernice za eventualnu raspravu o legalizaciji aktivne dobrovoljne eutanazije, jer ukazuje da, budu i da je ovaj oblik eutanazije moralno opravdan i dopustiv, nema nikakvog razloga da ne bude i zakonom dozvoljen.

LITERATURA

Alexander, L. 1949. Medical Science under Dictatorship. *New England Journal of Medicine* 241 (2): 39647.

AMA Council of Ethical and Judicial Affairs 2015. *Code of Medical Ethics of The American Medical Association.*

Anscombe, G. E. M. 1957. *Intention.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Anscombe, G. E. M. 1958. Modern Moral Philosophy. *Philosophy* 33 (124): 1619.

Anscombe, G. E. M. 2005. Action, Intention and "Double Effect" in: Geach, M., Gormally, L. (eds.), *Human Life, Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe*, Exeter: Imprint Academic, pp. 2146233.

Aquinas, T. 2013. *Summa Theologica.* New York: Cosimo Classics.

Aristotle 2000. *The Nicomachean Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Audi, R. 1973. Intending. *Journal of Philosophy* 70 13: 3876402.

Библија. Свето писмо Старога и Новога завета. 2005. : - - .

Babić, J. 2008. Etika i moral. *Theoria* 51: 35648.

Battin, P. M. 1991. Euthanasia: The Way We Do It, The Way They Do It. *Journal of Pain and Symptom Management* 6 (5): 2986305.

Beardsley, M. 1978. Intending, in: Goldman, A., Kim, J. (eds.), *Values and Morals.* Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, pp. 1636184.

Beauchamp, T. 1980. Suicide, in: Regan, T. (ed.), *Matters of Life and Death.* New York: Random House, pp. 676108.

Beauchamp, T. L. 2010. Autonomy and consent, in: Miller, F. G., Wertheimer, A. (eds.), *The Ethics of Consent: Theory and Practice*. New York: Oxford University Press, pp. 55678.

Bennett, J. 1995. *The Act Itself*. Oxford: Oxford University Press.

Bentham, J. 1789. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: T. Payne.

Bentham, J. 1998. [1776]. *A Fragment on Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boyle, J. 1980. Toward Understanding the Principle of Double Effect. *Ethics* 90 (4): 5276 538.

Boyle, J. 1991. Who is Entitled to Double Effect? *The Journal of Medicine and Philosophy* 16 (5): 4756494.

Boyle, J. 1997. Intentions, Christian Morality and Bioethics: Puzzles of Double Effect. *Christian Bioethics* 3 (2): 87688.

Boyle, J. 2004. Medical Ethics and Double Effect: the Case of Terminal Sedation. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 25 (1): 51660.

Breitbart, W., Rosenfield, B. D., Passik, S. D. 1996. Interest in Physician-Assisted Suicide among Ambulatory HIV-Infected Patients. *The American Journal of Psychiatry* 153 (2): 2386242.

Brock, D. 1992. Voluntary Active Euthanasia. *Hastings Center Report* 22 (2): 10622.

Brock, D. W. 1993. *Life and Death*. New York: Cambridge University Press.

Brody, B. 1988. *Life and Death Decision Making*. New York: Cambridge University Press.

Brook, R. 1979. Dischargeability, Optionality, and the Duty to Save. *Philosophy and Public Affairs* 8 (2): 1946200.

Brown, J. H., Henteleff, P., Barakat, S., Rowe, C. J. 1986. Is it Normal for Terminally Ill Patients to Desire Death? *The American Journal of Psychiatry* 143 (2): 2086211.

Buchanan, A. 1984. What's So Special about Rights? *Social Philosophy and Policy* 2 (1): 61683.

Buchanan, A. E., Brock, D. W. 1990. *Deciding for Others: The Ethics of Surrogate Decision Making*. New York: Cambridge University Press.

Callahan, D. 1989. Can We Return Death to Disease? *The Hastings Center Report* 19 (1): 466.

Callahan, D. 1992. When Self-Determination Runs Amok. *The Hastings Center Report* 22 (2): 52655.

Callahan, D. 1993. *The Troubled Dream of Life*. New York: Simon and Schuster.

Campbell, N. 1999. A problem for the Idea of Voluntary Euthanasia. *Journal of Medical Ethics* 25: 2426244.

Cassel, E. J. 2004. *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*. Oxford: Oxford University Press.

Cavanaugh, T. A. 1996. The ethics of death-hastening or death-causing palliative analgesic administration to the terminally ill. *The Journal of Pain and Symptom Management* 12 (4): 2486254.

Cavanaugh, T. A. 2006. *Double-Effect Reasoning: Doing Good and Avoiding Evil*. Oxford: Clarendon Press.

Chochinov, H. M., Wilson, K. G., Enns, M., Mowchun, N., Lander, S., Levitt, M, Clinch, J. J. 1995. Desire for Death in the Terminally Ill. *The American Journal of Psychiatry* 152 (8): 118561191.

Cranford, R. E. 1992. The Contemporary Euthanasia Movement and the Nazi Euthanasia Program Are There Meaningful Similarities? in: Caplan, A. (ed.), *When Medicine Went Mad: Bioethics and the Holocaust*. Humana Press, pp. 2016210.

Danto, A. C. 1965. Basic Actions. *American Philosophical Quarterly* 2 (2): 1416148.

Donagan, A. 1979. *The Theory of Morality*. Chicago: The University Press of Chicago.

Douglas, C. D., Kerridge, I. H., Rainbird, K. J., McPhee, J. R., Hanock, L., Spigelman, A. D. 2001. The Intention to Hasten Death: a Survey of Attitudes and Practices of Surgeons in Australia. *Medical Journal of Australia* 175 (10): 5116515.

Douglas, C. D., Kerridge, I., Ankeny, R. 2008. Managing Intentions: the End-of-Life Administration of Analgesics and Sedatives, and the Possibility of Slow Euthanasia. *Bioethics* 22 (7): 3886396.

Epikur 2005. *Osnovne misli – Poslanica Herodotu – Poslanica Manekeju*. Beograd: Dereta.

Faden R. R., Beauchamp, T. L. 1986. *A History and Theory of Informed Consent*. New York: Oxford University Press.

Feinberg, J. 1978. Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life. *Philosophy and Public Affairs* 7 (2): 936123.

Feinberg, J. 1986. *Harm to Self: The Moral Limits of the Criminal Law*. New York: Oxford University Press.

Feldman, F. 1992. *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*. Oxford: Oxford University Press.

Feldman, F. 2010. Life, Death and Ethics, in: Skorupski, J. (ed.), *The Routledge Companion to Ethics*. Routledge: Taylor and Francis Group, pp. 7076719.

Fischer, J. M. 1997. Death, Badness and the Impossibility of Experience. *Journal of Ethics* 1 (4): 3416353.

- Fohr, S. A. 1998.** The Double Effect of Pain Medication: Separating Myth from Reality. *Journal of Palliative Medicine* 1 (4): 315-328.
- Frankena, W. 1983.** The Respect for Life, in: Howie, J. (ed.), *Ethical Principles for Social Policy*. Carbondale: Southern Illinois University Press, pp. 16-35.
- Frey, R. G. 1978.** Did Socrates Commit Suicide? *Philosophy* 53 (203): 106-108.
- Frey, R. G. 1981.** Suicide and Self-Inflicted Death. *Philosophy* 56 (216): 193-202.
- Fried, C. 1978.** *Right and Wrong*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Garner, B. (ed.). 2014.** *Black's Law Dictionary*. 10th edition. Thomson West Group.
- Goldman, A. I. 1970.** *A Theory of Human Action*, Princeton University Press, pp. 63-72.
- Hawryluck, L. A., Harvey, W. R. C. 2000.** Analgesia, Virtue, and the Principle of Double Effect. *Journal of Palliative Care* 16: S24-S30.
- Hawryluck, L. A., Harvey, W. R. C., Lemieux-Charles, L., Singer, P. A. 2002.** Consensus Guidelines on Analgesia and Sedation in Dying Intensive Care Patients. *BMC Medical Ethics* 3 (3): E3.
- Henson, R. G. 1971.** Utilitarianism and the Wrongness of Killing. *Philosophical Review* 80 (3): 320-337.
- Hooker, B. 2002.** Rule-Utilitarianism and Euthanasia, in: LaFollette, H. (ed.), *Ethics in Practice: An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 22-32.
- Hooker, B. 2003.** *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Jamieson, D. 1984.** Utilitarianism and the Morality of Killing. *Philosophical Studies* 42 (2): 209-221.

Kaczor, C. 2005. How is the Dignity of the Person as Agent Recognized? Distinguishing Intention from Foresight, in: Kaczor, C. (ed.), *The Edge of Life: Human Dignity and Contemporary Bioethics*, Springer, pp. 67681.

Kant, I. 1997. *Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. 2002. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Wood, A., W. (ed.), New Haven: Yale University Press.

Kass, L. 1989. Neither Love Nor Money: Why Doctors Must Not Kill. *The Public Interest* 94: 25646.

Keown, J. 2002. *Euthanasia, Ethics and Public Policy: An Argument against Legalisation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Keown, J., Keown, D. 1995. Killing, karma and caring: euthanasia in Buddhism and Christianity. *Journal of Medical Ethics* 21: 2656269.

Kleinig, J. 1991. *Valuing Life*. Princeton: Princeton University Press.

Кривични законик Републике Србије. : ,
. 94/2016.

Kuhse, H. 1981. Debate: Extraordinary Means and the Sanctity of Life. *Journal of Medical Ethics* 7 (2): 74682.

Kuhse, H. 1998. Critical Notice: Why Killing Is Not Always Worse ó And Is Sometimes Better ó Than Letting Die. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 7 (4): 3716374.

Latimer, E. J. 1991. Ethical Decision Making in the Care of the Dying and Its Applications to Clinical Practice. *Journal of Pain and Symptom Management* 6 (5): 3296336.

Lazović, Ž. 1988. *Razlozi, uzroci i motivi: Hjum i Kant*. Beograd: Filozofsko dru-tvo Srbije.

Lichtenberg, J. 1982. The Moral Equivalence of Action and Omission. *Canadian Journal of Philosophy* 12 (sup. 1): 19636.

Lifton, R. Y. 2000. *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide.* New York: Basic Books.

Locke, J. 1967. Second Treatise of Government, in: Laslett, P. (ed.), *Two Treatises of Government.* New York: Cambridge University Press.

Mangan, J. 1949. An Historical Analysis of the Principle of Double Effect. *Theological Studies* 10: 41661.

Marquis, D. B. 1991. Four Version of Double Effect. *The Journal of Medicine and Philosophy* 16 (5): 5156544.

McCloskey, H. J. 1980. Coercion: Its Nature and Significance. *Southern Journal of Philosophy* 18 (3): 3356351.

McConnell, T. 1984. The Nature and Basis of Inalienable Rights. *Law and Philosophy* 3 (1): 25659.

McConnell, T. 2000. *Inalienable Rights: The Limits of Consent in Medicine and the Law.* Oxford: Oxford University Press.

McMurray, R. J., Clarke, O. W., Barrasso, J. A., Clohan, D. B., Epps Jr., C. H., Glasson, J., McQuillan, R., Plows, C. W., Puzak, M., Orentlicher, D., Halkola, K. A., Schweickart, A. K. 1992. Decisions near the End of Life. *Journal of American Medical Association* 267 (16): 222962233.

Meyers, D. T. 1985. *Inalienable Rights: A Defense.* New York: Columbia University Press.

Mill, J. S. 1863. *Utilitarianism.* London: Parker, Son and Bourn.

Mill, J. S. 2009. *On Liberty.* The Floating Press.

- Munzer, S. R. 1993.** Kant and Property Rights in Body Parts. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 6 (2): 319-341.
- Nagel, T. 1986.** Death, in: Singer, P. (ed.), *Applied Ethics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 9-18.
- Narveson, J. 1983.** Self-Ownership and the Ethics of Suicide. *Suicide and Life-Threatening Behavior* 13 (4): 240-253.
- Narveson, J. 1999.** *Moral Matters*. Peterborough: Broadview Press.
- Nickel, J. W. 1982.** Are Human Rights Utopian? *Philosophy and Public Affairs* 11 (3): 246-263.
- Nozick, R. 1974.** *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Nussbaum, M. 1996.** *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Pens, G. E. 2007.** *Klasični slučajevi iz medicinske etike*. Beograd: Službeni glasnik.
- Platon 2002.** *Država*. Beograd: Bigz.
- Quill, T. E. 1991.** Death and Dignity: A Case of Individualized Decision Making. *The New England Journal of Medicine* 324 (10): 691-694.
- Quill, T. E., Dresser, R., Brock, D. W. 1997a.** The Rule of Double Effect ó A Critique of Its Role in End-of-Life Decision Making. *The New England Journal of Medicine* 337 (24): 1768-1771.
- Quill, T. E., Lo, B., Brock, D. W. 1997b.** Palliative Options of Last Resort: A Comparison of Voluntary Stopping Eating and Drinking, Terminal Sedation, Physician-Assisted Suicide, and Voluntary Active Euthanasia. *Journal of American Medical Association* 278 (23): 2099-2104.

Quill, T. E., Cassel, K. C., Meier, E. D. 1992. Care of the Hopelessly Ill: Proposed Clinical Criteria for Physician-Assisted Suicide. *New England Journal of Medicine* 327 (19): 138061384.

Quinn, W. 1989. Actions, Intentions and Consequences. The Doctrine of Double Effect. *Philosophy and Public Affairs* 18 (4): 3346351.

Rachels, J. 1975. Active and Passive Euthanasia. *The New England Journal of Medicine* 292 (2): 78680.

Rachels, J. 1979. Killing and Starving to Death. *Philosophy* 54 (208): 1596171.

Rachels, J. 1986. *The End of Life: Euthanasia and Morality*. New York: Oxford University Press.

Rachels, J. 1994. More Impertinent Distinction and a Defense of Active Euthanasia, in: Steinbock, B., Norcross, A. (eds.), *Killing and Letting Die*. New York: Fordham University Press, pp. 1396154.

Ramsey, P. 1970. *The Patient as Person: Explorations in Medical Ethics*. New Haven: Yale University Press.

Ramsey, P. 1977. Euthanasia and Dying Well Enough. *The Linacre Quarterly* 44 (1): 37646.

Rolston, H. 1982. The Irreversibly Comatose: Respect for the Subhuman in Human Life. *The Journal of Medicine and Philosophy* 7 (4): 3376354.

Russel, B. 1977. On the Relative Strictness of Negative and Positive Duties. *American Philosophical Quarterly* 14 (2): 87697.

Russell, B. 1979. On The Presumption Against Taking Life. *The Journal of Medicine and Philosophy* 4 (3): 2446250.

Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith 1980. *Declaration on euthanasia*. Vatican City: Polyglot Press.

- Searle, J. 1984.** *Minds, Brain and Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shaw, A. 1973.** Dilemmas of Informed Consent in Children. *New England Journal of Medicine* 289 (17): 885-890.
- Sidgwick, H. 1874.** *The Methods of Ethics*. London: Macmillan.
- Singer, P. 1972.** Famine, Affluence and Morality. *Philosophy and Public Affairs* 1 (3): 229-243.
- Singer, P. 1979.** Killing Humans and Killing animals. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 22 (1-4): 145-156.
- Singer, P. 1993.** *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smart, J. J. C. 1967.** Extreme and Restricted Utilitarianism, in: Foot, P. (ed.), *Theories of Ethics*. Oxford: Oxford University of Press, pp: 171-183.
- Smart, J. J. C., Williams, B. 1973.** *Utilitarianism, For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Steinbock, B. 1994.** Introduction, in: Steinbock, B., Norcross, A. (eds.), *Killing and Letting Die*, New York: Fordham University Press, pp. 24-47.
- Sulmasy, D. P., Pellegrino, E. D. 1999.** The Rule of Double Effect: Clearing Up the Double Talk. *Archives of Internal Medicine* 159: 545-550.
- Sykes, N., Thorns, A. 2003.** The use of opioids and sedatives at the end of life. *The Lancet Oncology* 4 (5): 312-318.
- Thomson, J. J. 1990.** *The Realm of Rights*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thomson, J. J. 1999.** Physician-Assisted Suicide. *Ethics* 109 (3): 497-518.
- Tooley, M. 1972.** Abortion and Infanticide. *Philosophy and Public Affairs* 2 (1): 37-65.

Tooley, M. 1973. A Defense of Abortion and "Infanticide", in: Feinberg, J. (ed.), *The Problem of Abortion*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, pp. 516-91.

Tooley, M. 1979. Decisions to Terminate Life and The Concept of Person, in: Ladd, J. (ed.), *Ethical Issues Relating to Life and Death*, Oxford: Oxford University Press, pp. 62-93.

Tooley, M. 1994. An Irrelevant Consideration: Killing versus Letting Die, in: Steinbock, B., Norcross, A. (eds.), *Killing and Letting Die*. New York: Fordham University Press, pp. 103-111.

Tooley, M. 2003. Euthanasia and Assisted Suicide, in: Frey, R., G., Wellman, C., H. (eds.), *A Companion to Applied Ethics*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 326-340.

Trammell, R. 1975. Saving Life and Taking Life. *The Journal of Philosophy* 72 (5): 131-137.

Trammell, R. 1978. The Presumption against Taking Life. *The Journal of Medicine and Philosophy* 3 (1): 53-67.

Trammell, R. 1979. The Nonequivalence of Saving Life and Not Taking Life. *The Journal of Medicine and Philosophy* 4 (3): 251-262.

Troug, R. D., Berde, C. B., Mitchell, C., Grier, H. E. 1992. Barbiturates in the care of the terminally ill. *New England Journal of Medicine* 327 (23): 1678-1682.

Unger, P. 1996. *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*. Oxford: Oxford University Press.

Urmson, J. O. 1953. The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill. *The Philosophical Quarterly* 3 (10): 33-39.

"Vacco v. Quill" 1997. *Justia: US Supreme Court* 521: 793-810.

VanDeVeer, D. 1980. Are Human Rights Alienable? *Philosophical Studies* 37 (2): 165-176.

Windt, P. 1981. The Concept of Suicide, in: Battin, M., P., Mayo, D., J. (eds.), *Suicide: The Philosophical Issues*. London: Peter Owen, pp. 39-64.

Закон о правима пацијената. Београд: Службени гласник Републике Србије, бр. 45/2013.

Biografija

Milijana Perić rođena je 1982. godine u Bihaću, u Republici Bosni i Hercegovini. Do 1991. živjela je u Korenici, u Republici Hrvatskoj. Osnovne studije filozofije na Filozofskom fakultetu u Beogradu upisala je školske 2001/2002. godine. Diplomirala je 2008. sa prosečnom ocenom 8.59, na temi 'Ontološki argumenti pod mentorstvom prof. dr. Zvezdana Lazovića. Doktorske studije filozofije upisala je u februaru 2009. godine i sve ispite polofila sa prosečnom ocenom 10.00. U periodu 2009-2012. bila je sekretar uredništva časopisa Filozofski godišnjak, glasnika Instituta za filozofiju, Filozofskog fakulteta u Beogradu, a od 2012. zaposlena je kao bibliotekar na Odeljenju za filozofiju.

Milijana je istraživački rad započela 2009. godine kao istraživačica-pripravnik na projektu 'Eksplanatorni jaz u filozofiji i naučici' koji je nosilac bio Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, a koji je finansiralo Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije. Trenutno je angažovana kao istraživačica-saradnik na projektu 'Dinamički sistemi u prirodi i društvu: filozofski i empirijski aspekti' koji se odvija pri istom institutu i koji finansira Ministarstvo Prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije. Objavila je ukupno sedam radova u domaćim i međunarodnim časopisima, i učestvovala na četiri međunarodna naučna skupa. Član je Bioetičkog društva Srbije.

Изјава о ауторству

Милијана Ђерић
ОФ 17-203

Изјављујем

Етичке димензије дистинкције између пасивне и активне еутаназије

- ;
- ;
- /
- /

Потпис аутора

Образац 6.

**Изјава о истоветности штампане и електронске верзије
докторског рада**

Милијана Ћерић
ОФ 17-203
Докторске студије филозофије
Етичке димензије дистинкције између пасивне и активне
еутаназије
проф. др Јован Бабић

/
репозиторијуму Универзитета у Београду.

Дигиталном

Потпис аутора

Изјава о коришћењу

s %o

:

Етичке димензије дистинкције између пасивне и активне еутаназије

/

(Creative Commons)

/ .

1. (CC BY)

2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)

3. . . (CC BY-NC-ND)

4. . . (CC BY-NC-SA)

5. . (CC BY-ND)

6. . (CC BY-SA)

(

).

Потпис аутора

1. Ауторство.

2. Ауторство – некомерцијално.

3. Ауторство – некомерцијално – без прерада.

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.

5. Ауторство – без прерада.

6. Ауторство – делити под истим условима.